PENSAMIENTO

REVISTA DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA

HOMENAJE A SUS FUNDADORES
PP. J. HELLIN Y F. PALMES

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
PENS
Los Gatos, Calif.

ENERO-JUNIO
NUM.57-58 1 9 5 9 VOL.15
MADRID

52260

v. 15
1959

PENSAMIENTO

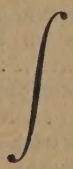
VOLUMEN DECIMOQUINTO

CON CENSURA ECLESIASTICA
RESERVADOS LOS DERECHOS
DE PROPIEDAD LITERARIA.

RIVADENEYRA (S. A.). — MADRID
PASEO DE ONESIMO REDONDO, 26

PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



HOMENAJE A SUS FUNDADORES
PP. J. HELLIN Y F. PALMES

ENERO - JUNIO
NUM. 57-58 1959 VOL. 15
MADRID

SUMARIO

Págs.

Dedicatoria ... 5
Fernando M.ª Palmés Vilella, por *Juan Roig Gironella, S. J.* ... 7
El P. José Hellín en sus sesenta años de vida religiosa, por *L. Martínez, S. J.* ... 23
Ser e analogia, por *Cassiano Abranches, S. J.* ... 33
Conocimiento moral y Factum moral, por *José Ignacio Alcorta*... 47
El sacerdote que espigó en la Yoga, por *Antonio Alvarez de Linera* ... 55
Manuscritos de Filósofos Jesuítas conservados en la Real Academia de la Historia (Madrid), por *Ramón Ceñal, S. J.* ... 61
La noción de "Ser" en Avicena, por *Miguel Cruz Hernández*... 83
Peligro y daño ya, en la enseñanza de la Psicología, por *Pedro Font Puig* ... 99
Síntesis de lo sensible y de lo intelectivo en el conocer humano, por *Pedro García Asensio, S. J.* ... 109
Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez, por *José Gómez Caffarena, S. J.* ... 135
La inmortalidad del alma a la luz de la noética de Averroes, por *Salvador Gómez Nogales, S. J.* ... 155
Zur Frage nach dem Wesen des Menschen, por *Philipp Lersch.* 177
Por una recta definición de la libertad, por *Jesús Muñoz, S. J.* ... 191
El ser y la existencia de Dios en Escoto, por *Miguel Oromí, O. F. M.* ... 209
El problema del ser y la forma originaria del Ser humano, por *José M.ª Rubert y Candau* ... 229
La Vittoria sulla morte e la dialettica dell' immortalita dello spiritu, por *Michele Federico Sciacca* ... 255
La pedagogía cristiana: su posibilidad e irreductibilidad, por *Mons. Juan Tusquets* ... 273
La protección particular de los estudios en la Barcelona del siglo XV, por *José Vives* ... 285
Notas sobre el texto del tratado "De Anima" de Francisco Suárez, por *Joaquín Carreras y Artau* ... 293
Il colloquio come strumento di indagine in psicologia sociale e clinica, por *A. Gemelli, O. F. M.*, y *L. Ancona* ... 309

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*J. Echarri, S. J.*, de la Facultad de Loyola (Guipúzcoa) *J. Roig Gironella, S. J.*, de la Facultad de San Cugat del Vallés (Barcelona).—*Jesús Muñoz, S. J.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*S. Gómez Nogales, S. J.*, de la Facultad de Alcalá de Henares (Madrid).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Libros para recensión, revistas de canje, etc. **L. Salcedo, S. J.—Apartado 6046. Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).**

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1959:

España	120 ptas.
Extranjero	4 dól.
Número suelto	35 ptas.
Número atrasado	40 ptas.

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad: **Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8,001.—Madrid.**

Depósito legal: M. 919-1958.

DEDICATORIA

AL querer celebrar dignamente los méritos de dos de los fundadores de nuestra Revista, los RR. PP. Fernando Palmés y José Hellín, con motivo de sus fiestas jubilares, nos ha parecido conveniente dedicarles un número extraordinario de PENSAMIENTO. Para ello hemos invitado a colaborar en él a algunos de los filósofos más representativos, especialistas en las dos ramas que principalmente cultivaron los referidos Padres. Aunque el P. Hellín se ha dedicado a casi todas las ramas de la filosofía y sobre ellas ha publicado muy valiosas aportaciones, pero casi todas ellas llevan preferentemente el signo de su aspecto metafísico. El P. Palmés ha consagrado casi todas sus actividades filosóficas a temas de psicología y pedagogía, en conformidad con la materia de su docencia. De ahí que hayamos escogido como material para el homenaje diversos temas sobre metafísica y psicología. Los artículos van dispuestos por riguroso orden alfabético de los autores. Van en cabeza dos monografías bio-bibiliográficas de los homenajeados. La ejemplaridad con que estos dos profesores se han consagrado tan desinteresadamente a los estudios filosóficos y a la formación de numerosas generaciones de intelectuales, así como el impulso que dieron a la constitución de nuestra Revista, los hacen acreedores de nuestra más sincera gratitud, de la cual queremos dejar constancia en las páginas de este volumen, que con todo cariño les dedicamos.

LA DIRECCION

FERNANDO M.ª PALMES VILELLA, S. I.

PENSAMIENTO, al entrar en el año XV de su fundación, vuelve los ojos atrás y piensa en sus iniciadores para dedicarles un homenaje de agradecimiento.

La estructuración que en septiembre de 1943 se planeó para la revista en una reunión de Profesores en Chamartín de la Rosa y que fielmente se ha conservado durante estos quince años, es, en gran parte, debida a la labor del Rvdo. P. Fernando María Palmés, que presidió entonces las reuniones preliminares y que fué desde enero de 1945, cuando empezó a publicarse PENSAMIENTO, hasta diciembre de 1950 el primer Presidente que tuvo el Consejo de Dirección de la revista.

Puede mirar con complacencia el pasado ahora, cuando sazonado el fruto de su trabajo y de su desinteresado interés, va a cumplir su 80º aniversario.

Ochenta años he dicho, pues nació el 11 de marzo de 1879 en Lérida. Su familia pertenecía a la burguesía acomodada de la ciudad, hijo de padre médico y de familia de terratenientes leridanos.

En el Seminario Conciliar de Lérida cursó cuatro años de Letras, tres de Filosofía y tres de Teología. Interrumpió sus estudios para ingresar en el noviciado que la Compañía de Jesús tenía en Veruela (Zaragoza) el 27 de junio de 1900. Reanudados sus estudios, fué ordenado sacerdote el 31 de julio de 1912 en la iglesia de Jesús de la Facultad Teológica que entonces había en Tortosa (Tarragona), junto al Observatorio del Ebro. Todavía un año para completar su formación en el curso 1913-1914 en Manresa e inmediatamente después fué nombrado Profesor de Psicología.

Empezó el magisterio de estas materias filosóficas en la Facultad del Colegio Máximo que la Compañía de Jesús tenía abierto en Tortosa. Trasladada la Facultad a Sarriá (Barcelona) con el nombre de Colegio Máximo de San Ignacio, siguió ahí como Profesor desde octubre de 1917 hasta el curso 1931-1932, en que se vió interrumpida su docencia por

el decreto de la República Española disolviendo la Compañía de Jesús en España. En consecuencia, se trasladó la Facultad de Filosofía a Avigliana (Torino, Italia), donde desempeñó el cargo de Prefecto de Estudios desde 1932 hasta 1939. Terminada la guerra civil española en abril de 1939, volvió de nuevo con el Colegio para instalarse provisionalmente en Sarriá desde el curso 1939-1940, hasta que, construído el nuevo edificio en San Cugat del Vallés (Barcelona), adonde se trasladó el mismo centro de estudios con el nombre de Colegio de San Francisco de Borja, ahí siguió a su Colegio también él en octubre de 1949 para continuar con sus clases de Pedagogía y Psicología hasta 1957 y con el cargo de Decano de la Facultad, que todavía en la actualidad desempeña.

Durante este largo profesorado han sido múltiples sus actividades paralelas a la docencia y complementarias de ella. En 1925 funcionaba ya el Laboratorio Psicológico-Pedagógico que organizó en el Colegio Máximo de San Ignacio, en Sarriá. En 1926 estructuró y puso en marcha en el adjunto Colegio de segunda enseñanza un gabinete paidométrico con el fin de dirigir acertadamente la formación de los alumnos y de atender a su orientación profesional. En 1939 contribuyó, junto con distinguidos colaboradores, a la redacción del Estatuto de "Fundación Balmesiana", organismo que con el nombre de "Biblioteca Balmes" había fundado el eximio P. Ignacio Casanovas, S. I., mártir de la revolución en 1936. Desde noviembre de 1939 hasta ahora ha sido—con sólo una interrupción de breve tiempo—Director General de "Fundación Balmesiana", institución dedicada a cultivar los estudios sagrados superiores.

A raíz de un viaje de estudios realizado en 1924 por Europa, fué admitido miembro de la British Psychological Society. Es colaborador de varias revistas, como "Razón y Fe", "Estudios Eclesiásticos", "Manresa". Miembro de la Sociedad Española de Filosofía y de la Sociedad Española de Psicología.

Fué el señor Pedro Filella Escolá quien publicó su primera bibliografía, bastante completa, en un opúsculo titulado *Fernando M. Palmés, S. J., investigador de reconocido mérito,* Instituto de Estudios Ilerdenses de la Excma. Diputación Provincial de Lérida, Delegación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Lérida, 1949.

Tomando esta bibliografía como base, podemos completarla con su producción posterior, sintetizando la cita de alguno de sus escritos de menor extensión.

* * *

BIBLIOGRAFIA

A) Libros, opúsculos y artículos de revistas.

(Los libros van señalados con un asterisco *; los opúsculos, con una cruz +, y los artículos, sin ninguna señal; todo por orden cronológico.)

1913

1. *Las odas de Salomón.* Revista Eclesiástica (órgano del Clero español. Valladolid), 33 (1913-VIII), 303-311, 360-367, 436-446.

1915

2. *La suspensión "ex informata conscientia".* Reseña Eclesiástica (Barcelona), 7 (1915), n. 79, pp. 294-409.
3. *Los mártires de Nerón.* Estudio histórico sobre la primera persecución. I. Los tormentos. Estudios (B. A.), 9 (1915), 367. II. Número de víctimas. Ib., 10 (1916), 203.

1916

4. *La doctrina de la gracia en las odas de Salomón.* Razón y Fe, 44 (1916), 196 y 467.

1917

* 5. *Elementos de psicología experimental por el P. Julio de la Vaissière, S. I.*, con notas y apéndices de la edición italiana del P. Francisco Gaetani, S. I. Traducción con adiciones, notas y figuras, por el P. Fernando M. Palmés, S. I. (Subirana, Barcelona, 1917). XXVII-551 pp.

1918

* 6. *De methodo inventionis in Psychologia.* Oratio habita in Collegio Maximo Sarrianensi S. Ignatii S. I. a R. P. Ferdinando M. Palmés, S. I. in sollemni studiorum exordio 1918-1919 (Typ. Guinart et Pujolar, Barcinone, 1918), pp. 66.

1919

7. *Necesidad de los estudios de Psicología experimental* (Serie de artículos). Ibérica, 11 (1919), nn. 276, 278, 280, 281 y 283; pp. 281, 313, 344, 365, 392.
8. *Parlament als obrers del Centre de Sant Pere Claver durant el "Via Crucis" del Divendres Sant.* Formació social (1919), pp. 59 y 76.

9. *La Setmana Santa a Fontilles.* Fragment del Diari del Germà Lluis Quer, S. I. (q. a. c. s.) (1919), 61-63.
10. *Nociones de Psicología social.* Formació social (1919), pp. 140, 156, 174, 187, y (1920) 6-9.
11. *Existen formas citológicas en el hombre.* Estado de la cuestión. Estudios (B. A.), 17 (1919), 161 s.
12. *Las formas citológicas y el dogma católico.* Estudios (B. A.), 17 (1919), 289 s.
13. *Las formas citológicas desde el punto de vista de la Filosofía.* Estudios (B. A.), 18 (1920), 23 s.

1920

14. *La devoció al Sagrat Cor de Jesús i un punt d'obir de Psicologia moderna.* Missatger del Sagrat Cor de Jesús, 28 (1920), 268-277, 332-340.
15. *La Psicología aplicada a la orientación profesional.* Ibérica, 13 (1920), n. 332, p. 281.
16. *El trabajo de la telefonista.* Ensayo de psicología profesional. Serie de artículos. Ibérica, 14 (1920), n. 338, p. 73; n. 341, p. 123; n. 345, p. 190, y n. 347, p. 218.

1921

17. *El V. P. Claudi de la Colombière, Apòstol de la devoció al Sagrat Cor de Jesús.* Missatger del Sagrat Cor de Jesús, 29 (1921), n. 359, pp. 218-224.
18. *Culte que tributà Santa Margarida al V. P. Claudi de la Colombière.* Missatger del Sagrat Cor de Jesús, 29 (1921), 448-453.
19. *La beatificació del Venerable P. Claudi de la Colombière, S. I.* Intenció general per al mes de juny. Missatger del Sagrat Cor de Jesús, 29 (1921), n. 359, pp. 309-216.
20. *L'Acte de consagració al Sagrat Cor de Jesús del V. P. Claudi de la Colombière, S. I.* Missatger del Sagrat Cor de Jesús, 29 (1921), 158-164, 294-301, 344-351.
21. *Los fenómenos telepáticos.* Serie de artículos. Razón y Fe, 61 (1921), 46, 169, 286 y 473.
22. *El hombre-mono o "el pithecanthropus erectus" de Dubois.* "Laboratorio" (Barcelona), n. 48 (1921), mes de abril.
23. *Los tests mentales en la organización del ejército norteamericano.* Ibérica, 16 (1921), n. 398, p. 233.
+24. *De materialitate sensationis,* pp. 1-20. Ed. Collegium Maximum Sarrianense S. Ignatii.
+25. *De realitate animae,* pp. 1-36. Ed. Collegium Maximum Sarrianense S. Ignatii.
+26. *De immortalitate animae,* pp. 1-26. Ed. Collegium Maximum Sarrianense S. Ignatii.

1922

+27. *Oficios del Sagrado Corazón de Jesús. Acomodados a los enfermos de Fontilles.* Ed. Sanatorio Fontilles.

28. *Las enfermedades de la personalidad.* Serie de artículos. Ibérica, 18 (1922), nn. 437, 442, 444; pp. 61, 139, 172.

29. *La filosofía de Santo Tomás de Aquino y las ciencias modernas.* Juventus, 1 (1922), nn. 2 y 3; pp. 38 y 40.

30. *La telepatía experimental en sujetos normales.* Razón y Fe, 63 (1922), 148-165, 426-439.

1923

31. *Hacia la Psicología experimental. Impresiones de un viaje de estudios.* Ibérica, 19 (1923), n. 475, pp. 267-271.

32. *El P. Gemelli en España.* Ibérica, 19 (1923), n. 477, p. 290.

33. *El VIII Congreso alemán de Psicología experimental.* Razón y Fe, 67 (1923), 41-50.

34. *El bilingüisme a l'escola primària.* Quaderns d'Estudi (Barcelona), 15 (1923), n. 56, pp. 213-221.

+35. *De methodo.* Theses. Ed. Colegio Máximo.

36. *El Laboratorio de Psicología experimental de la Mancomunidad de Cataluña.* Ibérica, 19 (1923), n. 481, pp. 354-355.

1924

*37. *Hubert Gruender. Curso de introducción teórico-práctica a la Psicología experimental.* Versión castellana por Fernando M. Palmés. Con un Prólogo y el Apéndice por el traductor. Algunas indicaciones prácticas acerca de los instrumentos y de los materiales que son menester para el estudio de este libro. XXVII + 328 páginas (Subirana, Barcelona, 1924).

38. *Psicología de la fatiga.* Ibérica, 21 (1924), nn. 521 y 523; pp. 205 y 238.

39. *Los estudios de Psicología colectiva en la Universidad de Barcelona.* Ibérica, 22 (1924), n. 545, p. 189.

*40. *La Vaissière-Palmés, Psicología experimental.* Segunda edición, corregida, refundida y nuevamente aumentada con notas, figuras y abundantes adiciones en el texto (Subirana, Barcelona, 1924), XXVII + 627 páginas.

+41. *Proyecto de reforma de las Facultades de Filosofía de los centros de estudios eclesiásticos.* Memoria presentada a la Sección de Estudios Eclesiásticos del Primer Congreso Nacional de Educación Católica, tenido en Madrid el año 1924. Publicado luego en Estudios Eclesiásticos (1924-III y IV) y en folleto aparte, pp. 1-53.

1925

42. *La immunització contra la blasfèmia.* Serie de 7 artículos sobre este tema, en "Creuada", Revista antiblasfema, desde octubre de 1925 a abril de 1927.

43. *La inmunización antiblasfema.* Los mismos en "Cruzada", edición castellana (1925-27).
44. *Valor pedagógico de los Ejercicios espirituales de San Ignacio.* Según el Primer Congreso Nacional de Educación Católica. Manresa, I (1925), n. 1, pp. 53-54; n. 2, pp. 129-145.
+45. *La consagración al Sagrado Corazón de Jesús, según la fórmula del V. P. Claudio de la Colombière, S. I.* (Ed. Congregación de la Inmaculada, Barcelona, 1925).

1926

46. *La orientación profesional en Holanda.* Ibérica, 23 (1926), n. 595, p. 382.
47. *La oficina psicológica profesional de Utrecht.* Ibérica, 23 (1926), n. 583, p. 397.
48. *El método gráfico Van Ginneken.* Ibérica, 24 (1926), n. 597, p. 216; n. 603, p. 312.
49. *La ciencia y las ciencias ocultas.* Ibérica, 25 (1926), n. 630, p. 347.
50. *Sant Lluïs, especial protector dels devots del Sagrat Cor de Jesús.* Missatger del Sagrat Cor de Jesús, 34 (1926), n. 420, p. 288.
51. *Una obra clàssica de la devoció al Sagrat Cor de Jesús.* Missatger del Sagrat Cor de Jesús, 34 (1926), pp. 340-346.
52. *Psicología de la risa.* Estudios (B. A.), 32 (1926), 187-197.
53. *Teoría de la risa.* Ib., pp. 343-354.
54. *¿Qué es la sugestión?* Razón y Fe, 75 (1926), 229-311.
55. *Historia natural de la sugestión.* Razón y Fe, 76 (1926), 168-184.
56. *La sugestión hipnótica.* Razón y Fe, 77 (1926), 32-48.
+57. *De vitalismo. Praelectiones psychologicae,* pp. 1-74. Ed. Collegium Maximum, Barcinone, 1926.

1927

58. *La telepatía.* Valor de los fenómenos telepáticos ante las ciencias modernas. Estudios (B. A.), 32 (1927), marzo, abril, mayo, 173-178, 251-263, 337-350.
*59. *Gemelli. Orientaciones de la Psicología experimental.* Versión castellana con un prólogo. Subirana, Barcelona, 1927.
+60. *Psychologicarum praelectionum conspectus.* Ed. Collegium Maximum Sarrianense S. Ignatii, Barcinone, 1927.
61. *Los mediums, instrumentos de la Metapsíquica.* Ibérica, 27 (1927), nn. 662, 663; pp. 62, 77.
62. *La ectoplasmia.* Ibérica, 27 (1927), n. 652, p. 375.
63. *Experiencias de ectoplasmia de William Crookes.* Ibérica, 28 (1927), n. 686, p. 42.
64. *Ectoplasmias experimentales del Dr. Richet.* Ibérica, 28 (1927), n. 890, p. 105.
65. *Naturaleza de los fenómenos de ectoplasmia, revelada por la fotografía.* Ibérica, 28 (1927), n. 695, p. 184.

1928

66. *La telequinesia.* Ibérica, 29 (1928), nn. 717, 719, 721; pp. 138, 169, 202.
67. *Epílogo a la crítica de la metapsiquica objetiva.* Ibérica, 29 (1928), n. 733, p. 393.
68. *Boletín del Gabinete Paidométrico,* nn. 1, 2, 3 y 4.
+69. *Cuestionario para el informe psicológico.* Gabinete Paidométrico del Colegio de Sarriá. Reproducido por el P. Garmendía Otaola para el Instituto de Selección Escolar de Vizcaya, 1950.
70. *Impresos del Gabinete Paidométrico.* Tests de Terman, Fichas, Comunicaciones, Informes.
*71. *Psicología.* Edición oficial por el Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes. Texto único en toda España. Imp. Horta. Barcelona, 1928. 431 páginas.

1929

*72. *La diagnosis de la vocación profesional en los Colegios de la Compañía de Jesús.* Discurso inaugural del Curso académico de 1928-1929 en el Colegio Máximo de San Ignacio Barcelona, Sarriá (Subirana, Barcelona, 1929). 100 páginas.
+73. *Organización psicológica de los establecimientos de enseñanza y educación.* Memoria presentada al Congreso de la Asociación Española para el Progreso de la Ciencia. Congreso de Barcelona, 1929.
74. *Noticia del Laboratorio Psicológico-Pedagógico,* en el folleto Laboratorio Biológico de Sarriá.
75. *Item* en el libro del P. Vitoria *Conferencias de la Argentina.*
76. *Programa-anuncio* de las conferencias de Espiritismo dadas en Lérida. Ateneu. L'Espiritisme y la Ciencia, Curs 1928-1929.

1930

77. *Boletín de Psicología Pedagógica,* en Estudios Eclesiásticos, 9 (1930), 69 y 258.
78. *La organización psicológica de los establecimientos de enseñanza.* Atenas, 1 (1930), pp. 19-22.
79. *Una realización en marcha.* Atenas, 1 (1930), n. 2, pp. 47-50.
80. *Funcionamiento del laboratorio médico-psicológico del Colegio Máximo de San Ignacio* en Barcelona. En "VI Conferencia internacional de psicotécnica", 26-30 abril 1930. Anals d'Orientació professional, Any IV, n. 4, pp. 276-285.
81. *Une realisation en merche,* en "Problèmes d'Education dans l'enseignement secondaire". Compte rendu du 1er Congrès International de l'Enseignement secondaire libre. Bruxelles (du 28 juillet au 2 août 1930). Tom. II, pp. 90-95.
82. *Cuaderno registro* para los resultados de la Escala de Terman. Ed. Colegio de S. Ignacio, Sarriá.

1931

83. *Los fenómenos espiritoides de la metapsíquica subjetiva.* Razón y Fe, 97 (1931), 112 s.
84. *Las personificaciones espiritoides.* Razón y Fe, 97 (1931), 169 s.
85. *La identificación espírita.* Razón y Fe, 97 (1931), 327 s.

1932

86. *Un libro notable sobre Espiritismo.* Ibérica, 37 (1932), n. 920, p. 186.
87. *Espiritismo.* En Miscelánea Antisectaria, n. 1. Las sectas. Ed. Vilamala, Barcelona, 1932, pp. 21-56.
* 88. *Metapsíquica y Espiritismo.* Ed. Razón y Fe, Madrid, 1932. XI + 280 páginas.
89. *Aspecto pedagógico de la Constitución apostólica "Deus scientiarum Dominus".* Estudios Eclesiásticos, 11 (1932), 167.
90. *Ventajas pedagógicas de la organización de las Facultades de Filosofía, según la Constitución "Deus scientiarum Dominus".* Estudios Eclesiásticos, 11 (1932), 369 y 503.

1933

91. *El técnico psicólogo en los establecimientos de enseñanza y educación.* En Biblioteca Técnica de la F. A. E. Tomo I. Cuestiones actuales, pp. 5-30.
+ 92. *Estado presente de la Psicología experimental teórica y aplicada.* Tirada aparte del artículo *Psicología,* del suplemento anual de Espasa para 1934.

1934

+ 93. *Esiste una Metempsicosi o reincarnazione delle anime?* Collezione Opuscoli apologetici per persone colte. S. O. S., Serie III, nn. 3-4 (47-48 de la colección general).

1935

94. *Las cuestiones científicas en las "Facultades de Filosofía".* Estudios Eclesiásticos, 14 (1935), n. 55, pp. 333-345.
95. *Programa del curso sobre Psicología humana,* dado en Santander en septiembre 1935, en Cursos de Verano en Santander, pp. 199-204.

1936

* 96. *Psicología.* Segunda edición, corregida y aumentada. Razón y Fe, Madrid, 1936. 477 páginas.
97. *Las "Disciplinas especiales y cursos peculiares" en las Facultades Eclesiásticas.* Estudios Eclesiásticos, 15 (1936), 326-333.

1937

+98. *Las doctrinas cartesianas en un manuscrito anónimo placentino de fines del setecientos.* Stratto del supplemento al volume XXIX della "Rivista di Filosofia neoscolastica", Luglio 1937. Incluída en el volumen "Cartesio".

+99. *La metempsicosi.* Segunda edición del folleto de la S. O. S. antes citado, 6 millar.

1939

100. *Boletín de Psicología Pedagógica.* Razón y Fe, 117-3-4 (1939), pp. 315-333.

+101. *La Chiesa e lo Spiritismo.* Collezione opusculi apologetici per persone colte. S. O. S., Serie V, n. 89.

1940

*102. *Pedagogía universitaria.* Comentario de la Constitución apostólica "Deus scientiarum Dominus". (Balmesiana. Editorial Balmes, Barcelona, 1940. 350 páginas.)

103. *Los problemas y los métodos psicofísicos,* en "Stromata", vol. II. Dios y Psyque (Espasa-Calpe, Buenos Aires-México, Facultades de S. Miguel, 1940).

1943

104. *La Psicología, necesaria al psiquiatra.* Lección inaugural del Curso de Psiquiatría patrocinado por la Diputación Provincial de Barcelona. "Acta Médica Hispánica", 1 (1943)-IV, pp. 251-264.

105. *Técnica de la memoria en el proceso de aprender.* Tirada aparte de la "Revista Española de Pedagogía", I (1943), I, pp. 15-56.

+106. *La Consagración al Sagrado Corazón de Jesús, según la fórmula del B. P. Claudio de la Colombière, S. I.,* 2.ª edición. Editorial Balmes, 1943.

1944

+107. *Balmes y el Papa.* Discurso pronunciado el día 10 de julio de 1944 en la Sala de la Columna de la Casa Consistorial de Vich, en la conmemoración anual que la ciudad dedica a su preclaro hijo Jaime Balmes. Ed. Ayuntamiento de Vich, 1944.

108. *La autoridad en la disciplina pedagógica.* Serie de artículos en la "Revista Española de Pedagogía", 2 (1944), pp. 323-330, 361-470; 3 (1945), pp. 109-117, 235-251, 362-375; 4 (1946), pp. 125-144.

1945

109. *La Psicología gestaltista.* Introducción a su estudio crítico. Pensamiento, 1 (1945), pp. 31-61.

1946

110. *Fundamentos de hecho de la Psicología gestaltista.* Pensamiento, 2 (1946), pp. 5-32.
111. Prólogo a la obra de Piquer, *El niño abandonado y delincuente.* C. S. I. C., 1946, 1-11.

1947

112. *La teoría de la forma* (Gestalttheorie). Pensamiento, 3 (1947) pp. 29-57.
113. *La percepción de la forma a la luz de la psicología aristotélico-tomista.* Pensamiento, 3 (1947), pp. 131-146.
114. *Métodos paidognósticos de observación,* en Boletín de Actividades de la Junta Provincial de la Protección de Menores, III (1947), n. 12.

1948

115. *Lo psíquico consciente e inconsciente.* Comunicación al Congreso Internacional de Filosofía, 1948. Actas Cong. Inter. Barcelona, t. II, pp. 343-371.
116. *P. Miguel Florí Viadiu. In memoriam.* Necrología. Pensamiento, 4 (1948), pp. 113-115.
117. *Balmes y "Balmesiana".* Artículo en el Diario de Barcelona, 9 julio 1948. Número dedicado a Balmes.
118. *Métodos paidognósticos de observación.* A. C. I. Revista de las Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús, XII, n. 40. Tercer trimestre de 1948.
119. *El centenario de Balmes y la edición de "Obras Completas",* en el Boletín Mensual del Centenario de Balmes, n. 12. Vich, diciembre 1948.
* 120. *Psicología experimental y filosófica.* 3.ª edición, ampliada y puesta al día. Edit. Atlántida, octubre 1948.

1949

+ 121. *La personalidad-carácter.* Discurso inaugural del curso 1949-1950 en las Facultades de Teología y Filosofía del Colegio Máximo de la Provincia tarraconense, S. I., en su traslado del Colegio de San Ignacio de Sarriá a su nueva sede de San Cugat. Ed. Colegio Máximo de San Francisco de Borja (1949).

1950

122. *Personalitas et personalismus.* Comunicación al "Congressus generalis de Statibus Perfectionis". Romae, 1950. Acta et Documenta, volumen II, pp. 366-376.
* 123. *Metapsíquica y Espiritismo.* 2.ª edición. Labor. Barcelona, 1950.

1952

* 124. *Psicología experimental y filosófica.* 4.ª edición. Atlántida-Editorial Balmes, 1952.

* 125. *Metapsichica e Spiritismo.* Versión italiana por Monaci. Ed. La Civiltà Cattolica. Roma, 1952.

* 126. *La Vaissière-Palmés, Psicología experimental.* 3.ª edición, aumentada con una Segunda parte: Teorías experimentales, del mismo autor. Ed. Subirana, Barcelona, 1952.

1953

127. Prólogo a la obra de Mons. León Barbey: *Pedagogía experimental y cristiana.* Subirana, Barcelona, 1953.

1954

128. *La atención.* Su naturaleza, sus formas, sus defectos y su importancia. Pensamiento, 10 (1954), pp. 53-78.

1955

* 129. *Tractatus Psychologiae,* en el volumen II de *Philosophiae scholasticae Summa,* pp. 353 ad 827. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). Madrid, 1955.

1956

* 130. *Psicologia sperimentale e filosofica.* Versión italiana por Monaci. Ed. La Civiltà Cattolica. Roma, 1956.

* 131. *¿Cómo educar? Autoridad y disciplina.* Edición Ifiba. Barcelona, 1956.

1957

* 132. *Metapsíquica e espiritismo.* Versión portuguesa. Editora Vozes, Petropolis, R. J. Brasil, 1957.

+ 133. Casanovas, *Excelencias del divino oficio y modo de recitarlo santamente. Versión castellana del latín.* Ed. Balmes. Barcelona, 1957.

1958

134. Prólogo al volumen I. *Estéticas* (1943) y al XVIII, y último, *Miscelánea espiritual,* de la colección Obras del P. Ignacio Casanovas, S. I. Balmes. Barcelona, 1958.

* 135. *¿Cómo informar sobre la personalidad propia y la ajena?* Cuestionario psicográfico para trazar la ficha personal. Ed. Subirana. Barcelona, 1958.

B) **Principales recensiones de libros.**

(Por orden cronológico.)

J. D. Zollner, *Curso de Psicología.* Ibérica, 3 (1915), n. 67, p. 240.—J. M. Ibero, *Elementos de Psicología empírica.* Ibérica, 7 (1917), n. 171, p. 240.—García de Ancos, *Conferencias y artículos.* Ibérica, 14 (1920), n. 339, p. 111.—Meumann, *Pedagogía experimental.* Razón y Fe, 72 (1925), p. 493.—Meumann, *Pedagogía experimental.* La Educación Hispanoamericana (1925). Agosto.—Dwelshauvers, *Les mecanismes subconscients.* Ibérica, 225 (1926), n. 615, p. 111.—Gaetani, *La psicoanalisi.* Ibérica, 26 (1926), n. 634, p. 16.—J. Fröbes, *Psychologia speculativa.* Estudios Eclesiásticos, 7 (1928), p. 388.—Fröbes, *Tratado de Psicología experimental,* t. I. Ibérica, 31 (1929), n. 782, p. 383.—Dwelshauvers, *Traité de Psychologie.* Ibérica, 32 (1929), n. 784, p. 16.—Karl Murchison, *The foundations of experimental Psychology.* Criterion, 7 (1931), pp. 87-88.—Karl Murchison, *A History of Psychology,* Criterion, 7 (1931), pp. 88-89.—Karl Murchison, *The psychological register.* Estudios Eclesiásticos, 10 (1931), p. 441.—Hynek, *Konnesreuth a la lumière de la science medical et psychologique.* Estudios Eclesiásticos, 11 (1932), p. 136.—Heredia, *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos.* Razón y Fe, 100 (1932), pp. 255-258.—Fröbes, *Tratado de Psicología experimental.* Ibérica, 42 (1934), n. 1046, p. 42.—Barbado, *Introducción a la Psicología experimental.* 2.ª ed. Pensamiento, 11 (1945), pp. 91-103.—Fröbes, *Tratado de Psicología empírica y experimental.* 2.ª ed. Pensamiento, 1 (1945), pp. 400-492.—Font Puig, *Irreductibilidad de la actividad mental a la sensitiva.* Pensamiento, 1 (1945), pp. 490-492.—Garmendía Otaola, *Personalidad y medioambiente.* Pensamiento, 1 (1945), pp. 497-498.—García Hoz, *Sobre el concepto de didáctica.* Pensamiento, 1 (1945), p. 499.—Ogden, *The A B C of Psychology,* y Motram, *The physical basis of personality.* Pensamiento, 2 (1946), p. 486.—Piquer, *Consideración etiológica sobre algunas fallas del juicio moral en la disciplina del niño abandonado y delincuente.* Pensamiento, 2 (1946), p. 498.—Mallart, *Orientación funcional y formación profesional.* Pensamiento, 3 (1947), p. 100.—Roldán, *Valor y valoración.* Pensamiento, 3 (1947), pp. 131-146.—Gemelli, *Il significato della età evolutiva dell'uomo.* Pensamiento, 3 (1947), p. 519.—Hernández, E., *Valoración de la didáctica luliana.* Pensamiento, 3 (1947), p. 519.—Barbado, *Estudios de Psicología experimental.* Pensamiento, 4 (1948), pp. 97-98.—Phyllis Bottome, *Alfred Adler, Apostle of Fridom.* Pensamiento, 4 (1948), p. 98.—Willwoll, *Alma y espíritu.* Pensamiento, 4 (1948), pp. 98-99.—Bendit Laurence, *Paranormal contitution, its place in human psychology.* Pensamiento, 4 (1948), p. 99.—Boenheim, *Introduction to present day Psychology.* Pensamiento, 4 (1948), p. 100.—Gemelli, *Contributi del Laboratorio di Psicologia.* Volúmenes 35, 40, 41, 48, 49. Pensamiento, 4 (1948), pp. 355-358.—Planchard, *Pedagogía escolar contemporánea* y *Culture generale chez les étudiants.* Pensamiento, 5 (1949), pp. 216-220.—Fábregas Pedrals, *Contribución al estudio de la capacidad estimativa* (ib.).—Pacios López, *Filosofía de la educación* (ib.).—Ernest Nicole, *Normal and abnormal Psichologie* (ib.).—Van der Welt,

Cuestiones de psicología (ib.).—Hock, *Los cuatro temperamentos.* Pensamiento (ib.), p. 220.—Bonaventura, *Introducción a la psicoanálisis* (ib., p. 221).—Adrián, *La base de la sensación* (ib., pp. 221-222).—Zunini, *Animali e uomo visti de uno psicologo* (ib., p. 223).—Bühler Charlotte, *El curso de la vida humana como problema psicológico.* Pensamiento, 5 (1949), pp. 356-358.—Planchard, *El psicólogo escolar, sus tareas y su formación.* Pensamiento, 6 (1950), p. 54.—Roldán, *Evolución.* Pensamiento, 7 (1951).—Hauser, *Psychologie als Lehere von menschliche Handelnd.* Pensamiento, 8 (1952), p. 362. Morán, S. I., *Psychologia.* Pensamiento, 8 (1952), p. 362.—André Marc, S. I,. *Psychologie reflexive.* Pensamiento, 8 (1952), p. 360.—Lorenzini, *Psicopatologia e educazione* y *Lineamenti di caratterologie e tipologie applicate a la educazione.* Pensamiento, 9 (1953), p. 513.—Nuttin, *Psicoanálisis y concepción espiritualista del hombre.* Pensamiento, 13 (1957).—Wallenstein, *La educación del niño y del adolescente.* Espíritu, 7 (marzo 1958).—Schneider, *La educación de sí mismo.* Espíritu, 7 (marzo 1958, n. 25).

C) Colaboración del P. Palmés a la Enciclopedia Universal Europeoamericana (Espasa).

Artículos principales de alguna extensión desde 1915 a 1934.

Espiritualidad del alma.—Facultad (Psic.-Fil.).—Fantasía (Psic.).—Fantasma (Psic.).—Fatiga (Psic.).—Fisiognomía (Psic.).—Fluctuaciones de la atención (Psic.).—Frenología (Psic.).—Fobia (Psic.).—Fusión (Psic.).—Genio (Psic.).—Gesto (Psic.).—Hipnotismo (Psic.).—Hipermnesia (Psic.).—Idea (Psic.).—Ideación (Psic.).—Ilusión (Psic.).—Imagen (Psic.).—Imaginación (Psic.).—Imagen compuesta (Psic.).—Imagen consecutiva (Psic.).—Imágenes eidéticas (Psic.).—Imitación (Psic.).—Inmortalidad del alma (Psic.-Fil.).—Influjo físico (Fil.)—Indeterminismo (Fil.).—Jesuíta. VIII Pedagogía y Ratio Studiorum.—Memoria (Fil.).—Ontología.—Origen del alma humana (Fil.).—Origen de las ideas (Fil.).—Palabra (Psic.).—Pensamiento (Psic.).—Percepción (Psic.).—Pitecantropo (Fil.).—Preformación.—Preformismo.—Psicometría (Psic. exp.).—Psitocismo.—Psicodinámica (Psic. exp.).—Psicodinamismo (Psic. exp.).—Psicoestadística (Psic. exp.).—Psicofísica (Psic. exp.).—Percepción del espacio.—Personalidad (Psic.).—Posesión diabólica (Psic.).—Pletismógrafo (Psic. exp.).—Polizoísmo (Psic.).—Paralelismo (Psic.).—Psicofísica.—Psicología (Cien. Fil.).—Psicología experimental.—Psicología trascendente (Psic. exp.).—Psicotecnia (Psic. exp.).—Psitacismo (Psic. exp.).—Risa (Psic. exp.).—Sugestión (Psic.).—Substancialidad del alma (Fil.).—Taquistoscopio (Psic. exp.).—Telepatía (Psic. exp.).—Telequinesia (Psic. exp.).—Temperamento (Psic.).—Tendencia (Psic.).—Test (Psic. exp.).—Transformismo (Fil.).—Transformismo (Teol.).—Vida (Psic.)—Vitalismo (Psic.).—Unicidad del alma (Psic.).—Unión substancial (Fil.—Umbral (Psic. exp.).—Vocación (Psic.).—Vocación (Teol.).—Psicología. En el Suplemento anual de 1934.

Es todavía prematuro enjuiciar la significación y valor del conjunto de la obra del benemérito fundador de PENSAMIENTO. Sin embargo, confío que nadie me reprochará que deje aquí constancia de algunas de las cualidades que más he apreciado en él.

Ante todo, el insigne mérito de haber sabido hermanar un constante afán de renovación con la tradición y la más clarividente seguridad doctrinal. Es una "constante" histórica el hecho de que en cada siglo, ante cada progreso técnico o ante cada nuevo estilo y moda, muchos sienten el vértigo del temor que sacude sus poco hondas síntesis, o el vino del triunfo del momento, que se les sube a la cabeza. Con ello dan el lamentable espectáculo de una pirueta que de momento llama la atención y sorprende, pero que cae en el olvido del ridículo apenas llega la nueva postura, ante la cual la que se impuso hacía poco como "nueva" ya resulta vieja y por el mismo motivo es arrinconada. Frente a estas actitudes, el mérito indiscutible del P. Palmés ha sido el de hermanar siempre con el cultivo de los avances y costumbres del siglo, una clarividente seguridad doctrinal, patente en especial en sus escritos.

Estuvo, sin embargo, atento a captar las pulsaciones de sus años de juventud. Bastaría para acreditarlo examinar cuál es la lista de los primeros laboratorios psicológico-pedagógicos de España en tiempos en que estaba en auge la psicología experimental, o de los gabinetes paidométricos, para conocer el lugar destacado que para su introducción en España tuvo el P. Palmés. Estaba, pues, atento para asimilar todo lo que de bueno y acertado había en cada momento.

Otro mérito que también a mis ojos distingue la labor del P. Palmés es la estructuración y síntesis de la Psicología racional. Empezando por reivindicar para la Psicología la doctrina acerca de la vida vegetativa que inoportunamente se mezclaba en la Cosmología, y propugnando, a la luz de la profunda doctrina de Santo Tomás, una concepción exacta de la verdadera naturaleza del psiquismo sensitivo humano, centro de enlace de todas las actividades del hombre y punto crucial, de cuyas falsas o exageradas interpretaciones lógicamente proceden todos los sistemas psicológicos erróneos, su tratado transcurre sin hiatus y sin anacolutos. Quizá laborioso y lento en su desarrollo; quizá algo difuso a veces; todo hombre paga tributo a su tiempo, a su ambiente, a su formación y genio. Pero bien miope sería quien a través de ello no supiera ver el vigor de un pensamiento firme y profundo que concatena armónicamente todas las partes del tratado de Psicología en una ciencia nobilísima dentro de la Filosofía escolástica.

Tampoco voy a olvidar su destacada aportación en el campo expe-

rimental. En 1928 su texto de Psicología experimental obtuvo el premio nacional al imponerse como texto único para toda España y desde entonces fué reeditado cuatro veces y traducido al italiano. Sus laboratorios de psicología, pedagogía y paidometría revelan, por su misma organización y estructura, una mente atenta y respetuosa ante todos los datos experimentales de la ciencia.

Terminaré esta breve reseña aludiendo a la labor del P. Palmés como promotor de la vida científica. Recordamos aquellos años en que sostuvo una polémica en el ateneo de Lérida con un conocido autor espiritista, lo cual fué ocasión de que se dedicase a promover los estudios sobre estas estériles zonas de la parapsicología. Antes ya hemos mencionado su labor benemérita en Fundación Balmesiana, obra que, todavía en curso de formación y crecimiento, promete tanto para la vida intelectual de nuestro país. Nada he dicho, pero podría decirse mucho, sobre la labor del P. Palmés dentro de la Facultad de Filosofía de nuestro Colegio de San Francisco de Borja a través de las diversas vicisitudes, no todas agradables ni fáciles, por las que ha tenido que atravesar estos últimos decenios, durante los cuales siempre ha mantenido su alto aprecio por el trabajo científico-filosófico y lo ha promovido en su Facultad. Su actuación en la estructuración de PENSAMIENTO ya ha sido mencionada por mí al principio de mi breve reseña y justo es que con la misma mención ponga fin a ella, quedando sobradamente constancia sobre el porqué del tributo de agradecimiento que nuestra revista le dedica.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

EL P. JOSE HELLIN. EN SUS 60 AÑOS DE VIDA RELIGIOSA

La revista PENSAMIENTO quiere rubricar este jubileo religioso con el homenaje literario, que es este volumen, ofrendado a la persona y a la obra filosófica del P. Hellín, fundador, junto con el P. Palmés, de nuestra Revista.

Trazamos a continuación un breve esquema de su perfil humano, como portada a su bibliografía.

José Hellín Lasheras nace el 29 de diciembre de 1883 en Javalí Viejo, pueblo de la huerta de Murcia. Ingresa, aún no cumplidos los quince años, en el Noviciado de la Compañía de Jesús de Granada el 24 de julio de 1898. Hace allí mismo sus estudios de letras y filosofía. En 1906 interrumpe estos estudios, según uso de la Orden, para ejercer un magisterio humanístico, al estilo de la *Ratio Studiorum S. J.*, primero con los jóvenes estudiantes jesuítas en el mismo Granada (1907-1910), y luego con los alumnos seglares del Colegio de Villafranca de los Barros, Badajoz (1910-1911) y del Colegio de Chamartín, Madrid (1911-1912). En 1912 inicia sus estudios de Teología en el Colegio del Jesús, de Tortosa (Tarragona), donde es ordenado de sacerdote el 26 de julio de 1915. Concluye su formación teológica en el Colegio de San Ignacio, de Sarriá (Barcelona), a donde es trasladado en aquel verano de 1915 el Colegio de Tortosa, y hace luego el año reglamentario de Tercera Probación en Manresa, junto a la Santa Cueva, relicario ignaciano. De 1917 a 1920 enseña Teología fundamental y dogmática en el Colegio de Sarriá; en febrero de 1918 emite allí los votos solemnes de su Profesión religiosa. Tras estos tres años de magisterio teológico, vuelve a Granada, donde da comienzo a su magisterio filosófico, que no interrumpe ya prácticamente hasta el presente, salvo muy cortos intervalos en los años de la República y guerra nacional (1931-1939), en que ha de acomodarse a las circunstancias inseguras y cambiantes de las casas de estudios; así los años 1933 y 34 enseña Teología en Entre-os-Ríos (Portugal), y en 1939 también Teología en Durango (Vizcaya); hay que

señalar un breve paréntesis de docencia en la Universidad de Murcia, como encargado de curso, en 1941. Por lo demás, en todos estos años su suerte humana y académica va casi constantemente unida a la de la Facultad de Filosofía de Granada, que se traslada a Bélgica, primero a Marneffe, luego a Wisbeck, a Les Avins-en Condroz y, últimamente, a la abadía de Chevetogne; retorna a España al acabar la guerra española; se establece en el antiguo Colegio de Chamartín de la Rosa (Madrid), donde permanece de 1939 a 1955, y desde esta fecha en Alcalá de Henares.

En estos largos cuarenta años de docencia ha recorrido el P. Hellín casi todo el cuadro de disciplinas filosóficas: Psicología racional y experimental, unos veinte años, los primeros; Teología Natural, desde 1942 a 1957, y esporádicamente Crítica, Ontología y Cosmología, a más de otras disciplinas subsidiarias, como Metodología, Textos de Santo Tomás, etc.

Hay que juntar a esta labor de lecciones ordinarias de clase su prolongación formativa en la acción continuada y eficaz de dirección de sus alumnos, jóvenes jesuítas, desde su cargo casi ininterrumpido de Prefecto de estudios desde 1920, en el círculo de estudios denominado Academia de Suárez, que dirigió desde 1925, y en sus seminarios de Psicología, Teodicea y otras materias, en la época más reciente.

El trabajo del P. Hellín ha sido y es trabajo de aposento, de escasa proyección exterior directa; pero, no obstante, desde su cátedra y sus escritos su obra ha adquirido una difusión y resonancia bien reconocidas en el mundo intelectual. Puede decirse que esta efusión intelectual culmina en el año del centenario de Suárez (1948, cuarto centenario del nacimiento), en el que su especializada colaboración a los homenajes literarios al Doctor Eximio es requerida desde muy distintas partes, dentro y fuera de España, en los círculos eclesiásticos y oficiales. Pertenece también al grupo de fundadores de la Sociedad Española de Filosofía, y en los primeros años de su existencia, de 1949 a 1951, desempeñó en su Junta de gobierno el cargo de vocal representante de los centros docentes de Filosofía no estatales. La revista PENSAMIENTO le ha tenido de codirector por la Facultad de Chamartín, desde su fundación, en 1945, hasta 1954.

La producción literaria del P. Hellín, que queda reseñada al pie de estas líneas, es, sin duda, la más exacta medida de su ejemplar dedicación a la Filosofía. Podrá parecer no muy extensa; efectivamente no ha sido dispersa ni ocasional; tanto más destaca la densidad científica

de su texto. Si bien el primero y más largo período de su vida profesoral se empleó en la Psicología (testimonio de ello son los estudios aparecidos en la "Revista de Estudios Eclesiásticos", sus apuntes impresos de clase, profusamente utilizados por propios y extraños, y el primer título que abre nuestra bibliografía, que ya en su dicción desusada, "La Psicoanálisis de Freud", nos dice cómo fué de nuevo y original para el público español de entonces, 1925), sin embargo, decimos, el verdadero tema filosófico del P. Hellín es la metafísica. De las cuatro obras más extensas publicadas, tres son de metafísica o giran en torno a metafísica, "La Analogía del ser" y las dos "Teodiceas", texto largo y breve. Y decimos, anticipando hechos, que en estas fechas queda conclusa la redacción de una extensa Metafísica, que podrá bien condensar todo el pensamiento filosófico del P. Hellín.

Este pensamiento filosófico, esta Metafísica concretamente, está declaradamente inspirada en Suárez. Sin temor a exagerar, puede afirmarse que ha sido él, el P. Hellín, el más destacado representante en España, y acaso quepa también el extranjero, del suarismo filosófico en los últimos cincuenta años. Suarismo en el sentido de una aplicación tesonera al estudio de Suárez, asimilación cordial e intelectual de sus doctrinas, y sostenida defensa de ellas; defensa servida por una dialéctica aguda y ágil, desazonante a veces para los "adversarios", dentro siempre de la consonancia fundamental, fraterna y doméstica, de la escuela, incluso dentro de un tomismo abierto, al modo de Suárez. Mantener siempre expeditas estas vías anchas del tomismo, con libertad de movimiento, dentro de un seguro pensamiento católico y escolástico, es otro de los hitos científicos y vitales del P. Hellín; varios títulos de la bibliografía que sigue lo demuestran.

BIBLIOGRAFIA

Van reseñados y numerados por orden cronológico los libros y artículos originales del P. Hellín. Al pie de cada año se agrupan las recensiones de libros hechas por él. Igualmente se reúnen después de los libros del P. Hellín las principales recensiones de ellos aparecidas en las revistas científicas. Adoptamos para éstas las siglas usuales de PENSAMIENTO.

1925

1. *La psicoanálisis de Freud.* Estrella del Mar 6 (1925) 554, 586-87, 650-51; 7 (1926) 4-5, 100, 235, 280, 333-34.

1926

2. *La ubicación en el Doctor Eximio.* EstEcles 5 (1926) 272-83, 390-405.

1927

3. *Un libro antimolinista.* (K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg 1926). EstEcles 6 (1927) 302-24.
   [RECENSIÓN.] T. Pègues, *Aperçus de Philosophie thomiste et de propedéutique*, Paris 1927. EstEcles 6 (1927) 433-35.

1928

4. *Crítica de un principio de psicología: la inmaterialidad, ¿es raíz del conocer?* EstEcles 7 (1928) 161-79.
   [RECENSIÓN.] F. Marxuach, *Compendium Dialecticae, Criticae et Ontologiae*, Barcelona 1926. EstEcles 7 (1928) 251-57.

1929

5. *La inmaterialidad, ¿es raíz del conocer?* EstEcles 8 (1929) 241-55.
   [RECENSIONES.] A. d' Alès, *Providence et libre arbitre*, Paris 1927. EstEcles 8 (1929) 126-34.—E. de Bruyne. *S. Thomas d'Aquin*, Paris 1928. EstEcles 8 (1929) 431-33.—A. H. Collin, *Manuel de philosophie thomiste*, Paris 1927. EstEcles 8 (1929) 285-86.

1930

6. *A propósito de un libro.* (J. Rimaud, *Thomisme et méthode*). EstEcles 9 (1930) 268-75.
   [RECENSIONES.] J. Donat, *Critica*, Innsbruck 1928. EstEcles 9 (1930) 426.—C. Frick, *Ontologia sive Metaphysica generalis in usum scholarum*, Friburgo 1928. EstEcles 9 (1930) 426.—O. Lottin, *La théorie du libre arbitre depuis Saint Anselme jusqu'à S. Thomas*

d'Aquin, S. Maximin 1929. EstEcles 9 (1930) 568-69.—P. Rousselot, *L'intellectualisme de S. Thomas*, Paris 1924. EstEcles 9 (1930) 281-93.—A. Valensin, *A travers la Métaphysique*, Paris 1925. EstEcles 9 (1930) 431-32.

1931

7. *Determinación negativa en S. Roberto Belarmino*. EstEcles 10 (1931) 160-99.

[RECENSIONES.] J. Santeler, *Der kausale Gottesbeweis bei Herveus Natalis nach dem ungedruckten Traktat De cognitione primi principii*, Innsbruck 1930. EstEcles 10 (1931) 301-304.—St. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique* (traduction de E. Perrin), Paris 1929. EstEcles 10 (1931) 139-40.

1932

[RECENSIONES.] H. Buonpensiere, *Commentaria in I. P. Summae Theologicae Sti. Thomae Aquinatis*, Vergara 1930. EstEcles 11 (1932) 132-33.—Gilbertus Porretanus, *Liber de sex Principiis* (edit. A. Heysse), Münster 1929. EstEcles 11 (1932) 135-36.—A. Sesz, *Summarium Philosophiae Christianae*, Turín 1928. EstEcles 11 (1932) 134.—S. Thomas, *De ente et essentia* (edit. L. Baur), Münster 1929. EstEcles 11 (1932) 136.

1933

[RECENSIONES.] V. Cathrein, *Lust und Freude*, Innsbruck 1930. EstEcles 12 (1933) 430.—D. Domínguez, *Historia de la Filosofía*, Santander 1921. EstEcles 12 (1933) 427-28.—W. Hentrich, *Gregor von Valencia und die Erneuerung der deutschen Scholastik im 16. Jahrhundert* (pp. 291-307), Frankfurt 1930. EstEcles 12 (1933) 428.—R. Jolivet, *Etudes sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine*, Paris 1932. EstEcles 12 (1933) 543.—J. Loinaz, *Praelectiones e Theologia Naturali*, Turín 1929. EstEcles 12 (1933) 429-30.—M. Meinertz-A. Dondres, *Aus Ethik und Leben. Festschrift für Joseph Mausbach zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres*, Münster 1931. EstEcles 12 (1933) 544.—L. de Raeymaeker, *Introductio generalis ad Philosophiam thomisticam*, Lovaina 1931. Est Ecles 12 (1933) 547-48.

1935

[RECENSIÓN.] L. Agatson, *Das Daseinsproblem*, Friburgo 1932. EstEcles 13 (1935) 133-34.

1942

[RECENSIÓN.] M. Solana, *Historia de la Filosofía española. Época del Renacimiento (siglo XVI)*, Santander 1941. EstEcles 16 (1942) 265-70.

1943

[RECENSIONES.] G. Castiglioni, *Saggio di analisi delle attitudini e tendenze di scolari mediante reattivi ai fini dell'orientamento professionale*, Milán. EstEcles 17 (1943) 568-69.—C. Fabro, *Percezione e pensiero*, Milán 1941. EstEcles 17 (1943) 278-80.—El mismo, *Fenomenologia della percezione*, Milán 1941. EstEcles 17 (1943) 280-81.

1944

8. *Derecho internacional en Suárez y en Molina.* EstEcles 18 (1944) 37-62.
9. *Sobre la unidad de la Teología dogmática y moral en el P. Vázquez, S. J.* EstEcles 18 (1944) 257-65.
10. *Theses Psychologiae rationalis.* Granada 1944. 295 pp.

1945

11. *A propósito de un libro.* (R. Garrigou-Lagrange, *De Deo Uno*). Pens 1 (1945) 348-52.
12. *Necesidad de la analogía del ser, según Suárez.* Pens 1 (1945) 147-80.
13. *Un libro de Zubiri. (Naturaleza, Historia, Dios).* Pens 1 (1945) 228-33.

[RECENSIÓN.] E. González y González, *Las cinco vías de Santo Tomás de Aquino*, Huesca 1943. Pens 1 (1945) 243.

1946

14. *De la analogía del ser, según Suárez.* Pens 2 (1946) 267-94.
15. *Santo Tomás y la cooperación inmediata de Dios en las acciones de las criaturas* (comentario a: E. Iglesias, *De Deo in operatione naturae et voluntatis operante*, México 1946). Pens 2 (1946) 467-76; ver también Christus 12 (1947) 43-54.

[RECENSIONES.] L. Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario*, Madrid 1945. Pens 2 (1946) 344.—E. Huidobro, *Problemas filosóficos fundamentales*, Barcelona 1945. Pens 2 (1946) 349.—El mismo, *Historia de los sistemas filosóficos*, Barcelona 1945. Pens 2 (1946) 348.—F. Larroyo y M. Cevallos, *La Lógica de la ciencia con una propedéutica general de la filosofía*, 5.ª ed., México 1945. Pens 2 (1946) 357-58.—J. Nogué, *Esquisse d'un système de qualités sensibles*, Paris 1943. Pens 2 (1946) 85-86.—J. Ruiz-Giménez Cortés, *Introducción elemental a la filosofía jurídica cristiana*, Madrid 1945. Pens 2 (1946) 88-89.—J. Vasconcelos, *Manual de filosofía*, México 1940. Pens 2 (1946) 354.

1947

16. *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez.* Madrid, Editora Nacional, 1947. 446 pp.

Recensiones de esta obra: Arbor 8 (1947) 269-72 (A. González

Alvarez); RazFe 136 (1947) 365-69 (E. Guerrero); Pens 4 (1948) 203-215 (S. Cuesta); EstEcles 22 (1948) 639-41 (J. M. Dalmáu); Ciencia y Fe 5 (1949) 116-18 (I. Quiles).

17. *Sobre la ubicación en Suárez y sobre su sistema metafísico.* RevEspTeol 7 (1947) 275-88.
18. *En torno al problema de Dios.* Pens 3 (1947) 469-83.
19. *Operación de Dios en las criaturas.* RazFe 136 (1947) 120-22.

[RECENSIONES.] C. Finnlayson, *Dios y la filosofía*, Medellín. Pens 3 (1947) 367-68.—C. Giacon, *La seconda scolastica. Precedenze teoretiche ai problemi giuridici. Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suárez*, Milán 1947. Pens 3 (1947) 505.—E. Gómez Arboleya, *Francisco Suárez, S. J.*, Granada 1946. Pens 3 (1947) 503-505.—D. J. B. Hawkins, *A sketch of medieval philosophy*. London 1946. Pens 3 (1947) 492-93.—J. Jacobi, *La psicología de C. G. Jung*, Madrid 1947. Pens 3 (1947) 506.—R. Martínez del Campo, *Theologia Naturalis*, 2.ª ed., México 1946. Pens 3 (1947) 501-502.—J. Müller. *Los fenómenos fantásticos de la visión*, Madrid 1946. Pens 3 (1947) 100-101.—J. M. Rubert Candau, *Diccionario Manual de la Filosofía*, Madrid 1946. Pens 3 (1947) 375-76.

1948

20. *Abstracción de tercer grado y objeto de la Metafísica.* Pens 4 (1948) 433-50.
21. *Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez.* Pens 4 (1948) 123*-67* (núm. extraordinario).
22. *La esencia del acto místico y las disposiciones para él en Suárez.* ATGran 11 (1948) 29-75.
23. *Sobre la presencia eucarística en el Doctor Eximio.* EstEcles 22 (1948) 571-81.
24. *Sobre la inmensidad de Dios en Suárez.* EstEcles 22 (1948) 227-63.
25. *Sobre la unidad del ser en Suárez.* GiordiMet 3 (1948) 455-86.
26. *Sobre el tránsito de la potencia al acto según Suárez.* RazFe 138 (1948) 353-407.
27. *Sobre el ser esencial y existencial en el ser creado.* (Desde un punto de vista suareciano). Congr. Internac. de Fil. Barcelona 1948. Actas, t. II, 519-61.
28. *Sobre el acto y la potencia en Santo Tomás.* (A propósito del libro de R. Martínez del Campo, *De doctrina Sancti Thomae de actu et potentia et concursu*, México 1944). Pens 4 (1948) 60-70.
29. *Sobre el movimiento absoluto y relativo.* RevEspTeol 8 (1948) 349-62.

[RECENSIONES.] R. Masi, *La teoria suareziana della presenza eucaristica*, Roma 1942. EstEcles 22 (1948) 571-81.—El mismo, *Il movimento assoluto e la posizione assoluta secondo il Suarez*, Roma 1947. EstEcles 22 (1948) 647-49.—F. Suárez, *Conselhos e pareceres*. Tomo I, Coimbra 1948. Pens 4 (1948) 329-30.

1949

30. *Sobre el constitutivo esencial y diferencial de la criatura.* Actas del IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948), Burgos 1949, t. I, 251-90.

[RECENSIÓN.] C. Giacon, *Il divenire in Aristotele*, Padova 1947. Pens 5 (1949) 108-10.

1950

31. *Theologia Naturalis. Tractatus metaphysicus.* Madrid, B. A. C., 1950. XXVIII-936 pp.

Recensiones de esta obra: Pens 6 (1950) 248-50 (J. M. Díez-Alegría); CdD 163 (1951) 197-200 (U. Alvarez); RevFil 10 (1951) 375-78 (J. García López); VV 9 (1951) 95-99 (M. Oromí); EstFranc 53 (1952) 454-56 (A. de Novelé); RevEspir 11 (1952) 126-27 (Alonso del Carmen); RazFe 145 (1952) 642-45 (T. de Diego); Greg 23 (1952) 200-201 (R. Arnou); EstEcles 26 (1952) 511-13 (T. D.); ZtschrKTheol 75 (1953) 107-108 (V. Naumann); CT 80 (1953) 138-52 (I. Valbuena); Theologica, Braga, 1 (1955) 490-91 (M. A. de Paula).

32. *El principio de identidad comparada, según Suárez.* Pens 6 (1950) 435-63; 7 (1951) 169-202.

33. *La gnoseología del Doctor Eximio.* (Comentario a: J. M. Alejandro, *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista*, Santander 1948). RevEspTeol 10 (1950) 565-74.

34. *La teoría de los modos en Suárez.* Pens 6 (1950) 216-26.

35. *Sobre la raíz de la limitación del ser según el P. Suárez.* XIII Congreso luso-espanhol para o progresso das Ciencias (1950), t. VII, 69-110.

36. Artículo: *Urráburu, Jean Joseph*, en Dic. de Théol. Cath. (Vacant), Paris 1950, t. 15, 2.ª parte, col. 2312.

37. Artículo: *Vázquez, Gabriel*, ibid., col. 2601-2610.

[RECENSIONES.] G. C. Capelio, *La dottrina della Religione in G. B. Vico*, Torino 1944. RevEspTeol 10 (1950) 145.—B. Hagens, *Sur la distintion entre la quantité et la qualité*, Torino 1947. RevEspTeol 10 (1950) 146.—G. Mattai, *Il pensiero filosofico di P. Caraballese*, Torino 1944. RevEspTeol 10 (1950) 145-46.—A. Vesco, *Revisione dell'ontologismo di S. Gerdil*, Torino 1946. RevEspTeol 10 (1950) 146-47.

1951

38. *Sobre la limitación del acto por la potencia.* Las Ciencias 16 (1951) 329-65.

39. *Contenido y significado de la encíclica "Humani Generis".* Pens 7 (1951) 475-80 (sin firma).

[RECENSIONES.] G. Bonafede, *Storia della filosofia greco-romana*. Firenze 1949. Pens 7 (1951) 98-99.—M. D. Chénu, *Introduction à l'étude de St. Thomas d'Aquin*, Montreal, Paris 1950. Pens 7 (1951) 271-73.

1952

40. *Theodicea*, en la colección *Philosophiae scholasticae Summa*, t. III, 1.ª parte. Madrid, B. A. C., 1952. XXX-316 pp. 2.ª ed. 1957, XXX-342 pp.

Recensiones de esta obra: Pens 9 (1953) 124-26 (J. Jiménez); VV 12 (1953) 116-17 (M. Oromí); RevEspir 12 (1953) 246-47 (A. de la Madre de Dios); CT 80 (1953) 138-52 (I. Valbuena).

41. *Nociones de la potencia y del acto y sus mutuas relaciones, según Suárez.* Las Ciencias 17 (1952) 90-118.

42. *Interpretación optimista de la Historia.* Pens 8 (1952) 291-312.

43. *Sana libertad de la filosofía escolástica en la encíclica "Humani Generis" y en otros documentos eclesiásticos.* Pens 8 (1952) 53-73.

[RECENSIONES.] E. Bettoni, *Il problema della cognoscibilità di Dio nella scuola franciscana.* Padova 1950. RevEspTeol 12 (1952) 643-47.—S. Bréton, *L'"esse in" et l'"esse ad" dans la métaphysique de la relation,* Roma 1950. Pens 8 (1952) 242-43.—M. Febrer, *El concepto de persona y la unión hipostática. Revisión tomista del problema,* Valencia 1951. RevEspTeol 12 (1952) 647-50.—R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature,* Paris 1950. Pens 8 (1952) 101-102.—C. Giacon, *La seconda scolastica.* III. *I problemi giuridico-politici: Suarez, Bellarmino, Mariana,* Milano 1950. Pens 8 (1952) 243-44.—E. Gisquière, *Deus Dominus: Praelectiones Theodiceae.* Paris 1950. RevEspTeol 12 (1952) 455-62; ver también Pens 8 (1952) 244-46.—E. Iglesias, *De Deo creationis finem exsequente.* México 1951. Pens 8 (1952) 511-14.

1953

44. *¿Defiende Suárez la real distinción de existencia y esencia en las criaturas?* Pens 9 (1953) 490-99.

45. *Dios y la razón del mal en el mundo.* Pens 9 (1953) 5-27; 147-75.

[RECENSIONES.] A. Pacios López, *El amor,* Barcelona 1952. Pens 9 (1953) 122-23.—M. Rast, *Wel und Gott. Philosophische Gotteslehre,* Herder, Freib. 1952. Pens 9 (1953) 523-24.—M. F. Sciacca, *L'existence de Dieu,* Paris 1951. Pens 9 (1953) 116-18.—F. Sellier, *Morale et vie économique,* Paris 1953. Pens 9 (1953) 530.

1954

46. *Alocución de S. S. Pío XII en el IV Centenario de la fundación de la Pontificia Universidad Gregoriana* (presentación y texto bilingüe, latín-castellano). Pens 10 (1954) 89-95.

[RECENSIONES.] F. Copleston, *A History of Philosophy, III,* London 1953. Pens 10 (1954) 511-14.—*Liber de sex principiis Gilberto Porretano adscriptus,* Aschendorff. Münster 1953. Pens 10 (1954)

212.—F. Krueger, *Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit*, Berlin 1953. Pens 10 (1954) 340-43.—D. Torrente, *Así es Dios*, Cuenca 1953. Pens 10 (1954) 214-15.

1955

47. *Cosmologia*, en la colección *Philosophiae scholasticae Summa*, t. II, 1.ª parte, Madrid, B. A. C., 1955. XX-352 pp.
Recensiones de esta obra: Pens 12 (1956) 403-404 (J. Jiménez); RevEspir 15 (1956) 249-50 (Santiago de San José, O. P.); Bulletin Thomiste 9 (1954-56) 249 (H. D. G.); CT 84 (1957) 191-92 (A. Turrado); VV 16 (1958) 119-20 (M. Oltra).
48. *Metafísica de la personalidad humana*. Semanas Españolas de Filosofía, t. I (1955) 171-72.
49. *El principio de razón suficiente y la libertad*. Pens 11 (1955) 303-20.
50. *Sistema hilemórfico y ciencias modernas*. Comunicación al IV Congreso Tomístico Internacional, Roma. Sapientia Aquinatis 1 (1955) 50-56; ver también Pens 12 (1956) 53-63 y RevFil 15 (1956) 126-27.
[RECENSIÓN.] Pereña Vicente, L., *Teoría de la guerra en F. Suárez*, Madrid 1954. Pens 11 (1955) 334-37.

1956

51. *Metafísica de la posibilidad*. Las Ciencias 21 (1956) 455-77; ver también XXIII Congr. luso-espanhol para o progresso das Ciencias, t. 7 (1957) 1-12.
52. *Existencialismo escolástico suareciano*. Pens 12 (1956) 157-78; 13 (1957) 21-38.
[RECENSIONES.] J. Tonquédec, *Merveilleux métapsychique et miracle chrétien*, Paris 1954. Pens 12 (1956) 488-89.—Pereña Vicente, L., *Francisco Suárez: Guerra, intervención, paz internacionales*, Madrid 1956. Pens 12 (1956) 489.

1957-58.

53. *El principio de razón suficiente y la libertad*. Semanas Españolas de Filosofía, t. II (1957) 201-12.
[RECENSIONES.] A. Roldán, *La metafísica del sentimiento*, Madrid 1956. Pens 13 (1957) 223-36.—R. Jolivet, *Le Dieu des Philosophes et le Dieu des Savants*, Paris. Pens 13 (1957) 370.—A. Contreras et T. Uyttenbroeck, *Theologia Naturalis*, Hongkong 1952. Pens 13 (1957) 483-84.
54. *Esencia de la relación predicamental según Suárez*. Las Ciencias 23 (1958) 648-96.

LUIS MARTÍNEZ GÓMEZ, S. I.

SER E ANALOGIA

SENDO o homem uma inteligência abstractiva é mediante a abstracção que pensa as coisas. Supomos aqui a objectividade dos nossos conceitos universais que se obtêm mediante a abstracção precisiva que vai abstraindo das notas individuais e das diferenças específicas até obter conceitos últimos que são os chamados últimos géneros ou predicamentos. A abstracção usada para obter estes conceitos universais é uma precisão mental perfeita em que as notas prescindidas não entram no conceito comum assim obtido: por exemplo, o conceito homem prescinde perfeitamente das notas individuantes, para guardar no conceito sòmente o comum específico—animal racional—, e do mesmo modo para todos os conceitos universais.

Chegados aos últimos géneros, procura a mente humana obter um conceito mais alto, um verdadeiro conceito comum que elimine as diferenças. Esse conceito é o conceito de ser. Contudo, esse conceito ou ideia (não nos interessa aqui a distinção entre ideia e conceito, que actualmente se costuma fazer, depois de Kant), não tem a unidade e perfeição dos conceitos universais pois as diferenças não podem ser abstraídas de tal maneira que fiquem de fora do conceito de ser. Só Escoto pretende chegar a uma univocidade lógica do conceito de ser, embora não seja uma univocidade à maneira dos conceitos universais, visto afirmar que o conceito de ser não é género.

As divergências entre tomistas e suarezianos que concedem que o conceito de ser é um conceito análogo, vêm do modo de conhecer a abstracção do ser e da sua unidade.

O ser adequadamente concebido, ou o ser tomado participialmente é o mesmo que o *existente*. Trata-se do particípio do verbo ser que significa *existir*. Mas existente não é o mesmo que existência. Quando concebemos a existência é preciso notificar mais alguma coisa para termos o

conceito de existente, isto é, o sujeito da existência, a que chamamos essência. Não afirmamos com isto que a distinção entre a essência e a existência é real ou de razão. É questão a resolver depois.

Para exprimir mentalmente o "existente", concebemo-lo como algo que exerce o acto de existir. A existência é, portanto, aquilo pelo qual o existente existe e a essência aquilo que existe, isto é, o sujeito da existência (I, q.50 a. 2, ad 3).

A essência é, pois, o que tem o ser, o que tem a existência.

A essência, portanto, não é todo o "existente" mas um dos elementos; ela é aquilo pelo qual alguma coisa tem o ser, ao passo que a existência è aquilo pero qual alguma coisa è (III, q.17, a. 2, in c).

Podemos abstrair precisivamente da existência e deste modo já se não considera o "existente" ou o ser tomado participialmente. Porém o que fica no conceito é ainda ser, mas ser concebido inadequadamente, o ser tomado nominalmente. Considera-se, portanto, a essência como podendo ter a existência, como uma capacidade de existir ou capacidade de ser. Como é patente, a capacidade abstraída precisivamente da existência também abstrai da pergunta: *se é*, podendo no entanto perguntar-se o *que é*. Considerada sòmente a capacidade ou essência podemos ainda resolver a questão: o que é a essência em si mesma? Donde se segue que a essência, considerada em si mesma, é sempre algo de determinado. Logo, o "existente" não é determinado em razão da existência mas da essência. Daí as quase definições que se dão da essência: uma capacidade de ser, aquilo pelo qual alguma coisa é o que é.

Estas duas definições como que se completam naquilo que significam.

Exprimem: *a)* que a essência não é todo o existente: aquilo pelo que, uma capacidade.

b) que a essência se distingue do outro elemento do "existente", a essência não é o mesmo existir, isto é, não é aquilo pelo que o ser existe. Concebemos, portanto, a essência como o sujeito da existência.

c) esse sujeito pode ser considerado abstraído da sua união com a existência. De si é só capacidade de existência. A segunda definição só põe esta nota virtualmente.

d) esse sujeito é de si determinado. Em virtude da essência, o existente é o que é: é isto e não aquilo. Quando se diz que a essência é *capacidade de existir* esta nota só está na definição virtualmente.

e) Deve notar-se que se não dá uma capacidade ou sujeito de existência senão determinada, e que o elemento de si determinado não é a existência, mas o sujeito e a capacidade de existência. Por conseguinte essa função da essência põe virtualmente a outra e vice-versa. É bom pôr

explícitamente na descrição da essência estas duas funções. Uma descrição mais completa da essência será: *capacidade determinada de ser*. Por isso a definição do ser-nome que ponha em relevo as duas funções da essência será: *aquilo a que compete o ser a seu modo*. Com esta forma fica explicitado que a essência é *capacidade* (compete), *determinada* (a seu modo e não de outro modo).

Assentes estas noções, vejamos quais sejam os inferiores do ser.

Tomado participialmente são: —a existência, os existentes, e, portanto, os indivíduos.

Tomado nominalmente os seus inferiores são Deus e o ser predicamental, a substância e os acidentes.

Deus é o primeiro Ser de quem tudo procede, o ser necessário e infinito; tudo o mais é contingente e finito, ser por participação, isto é, não existe por essência mas recebe a existência doutro.

A substância é aquilo a que pertence o ser por si; e o acidente é aquilo a que compete o ser noutro.

Aclaradas estas noções, vemos que o ser tomado nominalmente, prescinde da existência e é o mesmo que a essência. Portanto, a essência, o ser nominal é aquilo a que compete o ser a seu modo.

O ser tomado participialmente é o que existe a seu modo.

O que faz distinguir uns seres dos outros é o modo de ser. Ora o modo de ser não é formalmente ser na teoria de Escoto, ao passo que para os tomistas e para os suarezianos os modos são formalmente ser. Contudo há grande diferença na maneira de conceber a abstracção precisiva entre o ser e os modos e, portanto, quanto à unidade do conceito.

Suárez (D. M., 2. II, n.º 4 e ss.) diz-nos que nas várias opiniões acerca da unidade do conceito de ser há uns que pecam por excesso e outros por defeito. Pecam por defeito de unidade os que dizem que o conceito comum de ser contém actualmente os inferiores unidos com unidade proporcional copulativamente ou disjuntivamente, ou sem nenhuma união. Pecam por excesso de unidade os que defendem a unidade perfeita do conceito de ser de tal modo que os inferiores e suas diferenças prescindem perfeitamente do ser e dele se distinguem "formaliter ex natura rei" ou então com distinção perfeita de razão, como querem outros. Suárez pretende ficar numa posição média sem os exageros das outras e assim defende que o conceito objectivo de ser é *estritamente* um e prescindido dos inferiores, mas com precisão imperfeita por causa da sua transcendência, pelo que a sua contracção para constituir seres particulares não se faz por composição metafísica mas por maior expressão de algum ser que se contenha confusamente no ser. Suárez concede que as dife-

renças do ser são formalmente ser, portanto, com razão afirma também que a precisão é imperfeita, isto é, a precisão do conceito de ser não é idêntica com a precisão do género e diferença específica. Esta é separativa e a do ser é confusiva ou englobante. Consideremos, por exemplo, uma cura a qual não sabemos se é miraculosa; contudo podemos afirmar que o autor desta cura é ser. Podemos mesmo dizer que não é um ser de razão, ou cópula verbal, mas que é ser nome e até mesmo ser particípio. O predicado ser na nossa proposição significa tudo o que é ser no sujeito significado. Mas a diferença pela qual o autor dessa cura difere dos outros, é ser, porque as diferenças são formalmente ser. Logo, o predicado "ser" significa essa diferença, e esse predicado "ser" contém as diferenças não em *potência*, como as diferenças específicas estão contidas no género, para isso era necessária uma precisão perfeita; mas contém-nas actualmente significadas embora confusamente, não explícitas e expressas. É, portanto, impossível predicar o "ser" de algum sujeito sem o predicar da nota que o faz diferir dos outros, visto o predicado "ser" incluir, dum modo confuso, as diferenças.

Suárez, tratando da precisão do conceito de ser, diz que as diferenças não prescindem do ser, pois por ele se definem; mas que o conceito de ser prescinde das diferenças.

Assim como o conceito "homem" não prescinde do de "animal", mas o conceito de animal prescinde do de homem, dando-se, portanto, uma precisão não-mútua, do mesmo modo o conceito de "substância" não prescinde do conceito de "ser" mas o conceito de "ser" prescinde do conceito de substância; mas a comparação claudica, visto que nos conceitos "animal" e "homem" há uma precisão perfeita da diferença "racional" que fica separada do conceito animal que não é formalmente racional pelo que há, na realidade, precisão não-mútua. Pois a diferença *racional* pertence ao conceito homem mas não está incluída no conceito animal, pelo que é possível a precisão não-mútua.

Nos conceitos—ser e ser substância, —a diferença substância é formalmente ser e não pode ser prescindida do ser nem o conceito ser pode prescindir perfeitamente da diferença que é formalmente ser; portanto, as diferenças estão actualmente no conceito. Se as diferenças são formalmente ser é impossível obter um conceito estritamente um. O conceito de ser contém actualmente as diferenças, mas de um modo confuso. No exemplo acima citado, o "autor desta cura é ser", não sabemos qual seja essa diferença (*a se* ou *ab alio*) que contém o predicado ser. Se a cura foi milagrosa o predicado ser significa a "asseidade"; mas enquanto o não soubermos *confundimo-la* com a "abaleidade".

Essa confusão das diferenças é disjuntiva e não copulativa, pois sabemos que assinala a *asseidade* ou a *abaleidade* e não e *asseidade* e a *abaleidade*. O conceito comum de ser que se predica de vários inferiores (de Deus ou da criatura, etc.) quando se predica de Deus contém *actu* a *asseidade;* quando da criatura contém a *abaleidade actu,* etc. Logo o sentido da palavra "ser" muda-se de um certo modo nas diversas predicações. Por isso a unidade do conceito de ser é imperfeita. Mas sendo assim o conceito comum de ser é na realidade *um?* O "ser" será verdadeiramente *um* se se predicar dos inferiores segundo alguma razão que seja a mesma em cada um dos inferiores, isto é, se os inferiores convierem nalguma mesma razão, se alguma razão for comum em todos os inferiores. Se assim não fosse o "ser" seria *um* por agregação, isto é, pela colecção dos vários significados que não teriam nada de comum e a única unidade seria na palavra, que seria equívoca.

Aplicando esta doutrina ao "*ser participio*" temos que: tudo o que há em qualquer existente existe. Logo o que houver de próprio em algum existente e que os outros existentes não tenham, existe ou é existente.

Quanto ao *ser nome* que é o mesmo que a essência (com a sua ordem ao ser), a essência responde à pergunta: que é (quid est). A "quididade" de qualquer dos inferiores imediatos do ser assinala aquilo que é próprio de cada um dos inferiores e que só a cada um convém. Logo, a diferença de cada um dos inferiores imediatos do ser é a quididade de cada inferior. Por isso predica-se das diferenças o ser-nome. Portanto, o ser comum (quer tomado no sentido participial, quer nominal) não prescinde das diferenças dos seus inferiores, perfeitamente. Mesmo quando ignoro o que seja aquilo de que o ser se predica, significa o que é próprio do sujeito, aquilo que os outros não têm. Os géneros supremos diferem totalmente entre si: quer dizer, não há nota nenhuma quiditativa que lhes seja comum. A nota pela qual a substância, por exemplo, difere dos outros inferiores, é formalmente ser, por isso não há que distinguir entre substância como substância e substância como ser, pois a substância como substância é formalmente ser e só ser.

Portanto, a teoria de Suárez não suprime a dificuldade, ao dizer que o conceito comum de ser prescinde das diferenças, pois a diferença, considerada como diferença, é formalmente ser e isto admite-o Suárez. Mas como a diferença como diferença tem como predicado o ser comum, permanece a dificuldade que é a seguinte: —como é que o comum, como comum, pode predicar-se da diferença como diferença, ou do diverso como diverso? Por outras palavras: —que se entende por

comum e que se entende por diverso quando o ser comum se diz do diverso como diverso?

Quando digo, por exemplo; este homem é animal, este predicado animal não significa formalmente a racionalidade, mas sòmente o princípio da vida sensitiva. Pelo contrário, mesmo que não saiba de que inferior o ser se predica, significa formalmente a quididade do sujeito enquanto difere das outras quididades. Logo, o ser contém *actualmente* a diferença do sujeito de que se predica.

Mas o ser comum, nesta acepção não contém *distintamente* a diferença do sujeito de que se predica, pois não nos ensina de que diferença se trata. Mesmo que o que afirma tal proposição saiba de que diferença se trata, o que ouvir essa proposição não aprende qual seja essa diferença, sòmente aprende, por exemplo, que o autor da cura é "ser", mas não sabe ainda se o autor dessa cura é Deus ou a criatura, o ser por si ou ser por outro.

Isto mostra, e já o insinuámos atrás, que a unidade do ser não é perfeita, visto o ser significar quer uma quer outra diferença. Contudo o conceito comum de ser tem uma verdadeira unidade por si, doutro modo segundo se predicasse de cada um teria um sentido completamente diverso, em cada um: Ora *isto é contra a intenção dos que falam* (I, q.12, a.2, in c). No exemplo que tomámos—o autor desta cura é ser—o predicado diz alguna coisa e apesar de não dizer de que quididade ou existente se trata diz alguma coisa, pois o predicado ser não é uma palavra sem sentido, mas significa ou o ser nome ou o ser particípio segundo o que fala pretende usá-la como ser nome ou como ser particípio.

Se o quiser usar como ser nome então significa—*aquilo a que compete o ser a seu modo*—portanto mesmo ignorando a diferença do sujeito o predicado "ser" exprime alguma razão que se encontra no sujeito, seja qual for a sua quididade. De tudo o que se predicar o *ser nome*, isto è, os inferiores, todos convêm entre si em alguna coisa, en que lhes compete o ser a seu modo.

Se é o *ser particípio* que se pretende predicar, então o predicado significa: —aquilo que existe a seu modo. Logo esse predicado, mesmo ignorada a diferença do sujeito, exprime alguma razão que se encontra certamente no sujeito. Portanto todos os inferiores de que se predique o participio "existente", por maior diversidade que tenham, convêm em alguma razão comum, isto é, o que existe a seu modo.

O conceito comum de ser, não tendo unidade perfeita, (pois, como vimos, pode predicar-se do diverso como diverso segundo alguma razão comum que não é unívoca), é análogo.

A analogia, quanto à sua origem etimológica, é uma palavra que significa "segundo a razão" ou "segundo a proporção", isto é, uma relação.

A analogia, portanto, significa sempre una relação, uma proporção. Há analogia quando a razão comum predicada se diz dos seus inferiores, não de uma maneira unívoca, —do mesmo modo, segundo a mesma significação—, mas de uma maneira em parte a mesma, e em parte diversa sem que essas duas partes possam prescindir uma da outra e se na maneira de nos expressar não parecesse haver contradição diríamos que o conceito análogo se predica todo de uma maneira idêntica e todo de uma maneira diversa pretendendo com isto dizer simplesmente que o comum se predica do diverso como diverso, que se predica de uma maneira semelhante mas de uma semelhança imperfeita, pois uma semelhança absolutamente perfeita é uma identidade.

A proporção ou semelhança imperfeita usou-se primeiro nos números quer concretos quer abstractos. Não há semelhança perfeita entre dez homens (tomados colectivamente) e um homem, nem entre dez castanheiros e um castanheiro; contudo dez homens são mais semelhantes a um homem do que a um castanheiro. Ora esta semelhança parcial que se nota na ordem quantitativa, chama-se em matemática *razão,* e em filosofia *proporção,* relação, respeito. Alargando o conceito de proporção que primàriamente se estabeleceu nos quantitativos passou a significar qualquer relação não só quantitativa mas qualquer outra relação como de causa a efeito e efeito a causa, de sinal a significado, de qualidades, etc. Ora toda a relação põe juntamente uma distinção (e a maior parte das vezes, uma diferença) e uma semelhança imperfeita (como é claro se houver diferença). O que se relaciona com outro é imperfeitamente semelhante a esse outro. E se muitos se referem a *um* com relações diversas, esses *muitos* diferem desse *um,* diferem também entre si por causa das diferentes relações, e são semelhantes imperfeitamente ao mesmo *um.*

Assim, a saúde é a boa disposição orgânica do vivente. O remédio, o passeio, a cor do rosto não são "a boa disposição orgânica do vivente". Mas o remédio e o passeio causam a saúde, a cor do rosto é sinal de saúde. Se o remédio, o passeio e a cor do rosto se dizem sãos é só num sentido translatício, derivado das relações que têm com a saúde. A semelhança imperfeita que consiste na relação fundamenta a comunidade do nome.

Deste modo temos uma maneira segundo a qual um termo pode ser análogo. Esta analogia chama-se de atribuição. A sua definição é: o nome análogo com analogia de atribuição é aquele que se predica de

muitos por relação a um primeiro. Esse primeiro é o analogado principal, que é o único em que se encontra formalmente a forma que o nome análogo significa. A boa disposição orgânica encontra-se só no vivente. Dos analogados secundários—o remédio, o passeio, a cor do rosto, predica-se sòmente deles pela relação que têm com a saúde. A analogia de um analogado secundário com os outros secundários, pode conhecer-se pela relação que cada um tem com a saúde, dizendo-os salutares—que conduzem à saúde cada um segundo a sua relação.

Esta analogia resulta de uma relação simples que em latim se chama *proportio* ou *attributio*. Além desta analogia encontra-se outra que resulta de uma proporção de proporções que se chama proporcionalidade. Assim, nos quantitativos, além da comparação imediata de um número a outro que os matemáticas chamam razão, há a comparação de duas razões chamada proporção. Assim, se não compararmos 4 e 6 imediatamente mas compararmos 6 com 3 e 4 com 2 notamos que 4 é o duplo de 2 e 6 é o duplo de 3. Deste modo vemos que 6 e 4 têm entre si esta semelhança de serem sujeitos de uma relação de dobro.

A semelhança parcial que tem uma razão, diminui à medida que os números distam mais. Na proporção podem os números aumentar que a relação fica a mesma, por exemplo, entre 2 e 1, 6 e 3, 100 e 50, 1.000 e 500, é sempre a relação de dobro.

Assim como una razão não põe entre dois números uma semelhança perfeita, assim a semelhança de duas razões não assemelha perfeitamente os dois números que são sujeitos dessas razões.

A analogia que tira o nome do domínio da matemática ultrapassa o seu âmbito a aplica-se a qualquer proporcionalidade mas não se deve identificar com a proporção matemática que se funda sobre a abstracção e o unívoco.

A proporcionalidade filosófica, sendo uma certa semelhança (ainda que imperfeita) entre os sujeitos das duas proporções, pode fundar uma certa comunidade de nome. Define-se o nome análogo de analogia de proporcionalidade como o nome que se predica por uma semelhança de proporções ou relações.

Esta analogia é própria e imprópria ou metafórica. A metafórica é um artificio de linguagem. Assim, a palavra pé, predica-se do pé do monte, do pé da mesa, do pé do animal. Esta comunidade de nome não é devida às realidades absolutas mas às relações que cada um tem com o corpo que suporta. Esta analogia não tem valor filosófico mas é de uso corrente na linguagem.

Na analogia de proporcionalidade própria o análogo predica-se in-

trínsecamente de todos os analogados, mesmo dos secundários. Assim, *bom* diz-se em primeiro lugar da substância corporal que é o objecto directo do nosso conhecimento. *Bom* diz-se também de Deus, mas em que sentido? Se significa que Deus é causa da bondade da substância corporal, então é análogo de atribuição, e predica-se de Deus só por denominação extrínseca, isto é, toma-se "segundo a bondade separada". Mas significa também a bondade que está para a essência divina como a bondade da substância corporal está para a essência da substância corporal; neste caso predica-se intrìnsecamente de Deus, "toma-se segundo a bondade inerente" a Deus (cfr. *in Eth.*, lect. 7). Portanto se o nome análogo de analogia de proporcionalidade própria significa uma relação inerente em todos os analogados, não haverá nesta unidade do conceito de relação uma univocidade perfeita? Para obtermos uma semelhança de relações devemos conceber essas relações. Para conceber as relações devemos conhecer os *termos*, visto a relação não se poder tomar como alguma coisa senão pela realidade do fundamento. Por isso devemos responder distinguindo: A semelhança das relações cujos sujeitos convêm nalguma nota quiditativa dá lugar a um conceito perfeitamente uno e funda a univocidade. Mas se os sujeitos, quanto à sua realidade absoluta não convêm em nenhuma nota quiditativa, então a semelhança de relações, enquanto envolve sujeitos que diferem deste modo, dá lugar a um conceito imperfeitamente uno. A relação não pode abstrair do seu sujeito, e, por hipótese, o sujeito não funda a semelhança da sua relação com as outras relações do mesmo nome, a não ser enquanto difere dos sujeitos dessas relações. As relações fundam-se nos sujeitos absolutos; e os sujeitos, segundo a sua realidade absoluta diferem totalmente entre si, por hipótese. Portanto o nome comum contém *actu* a diferença do seu inferior e não tem um sentido perfeitamente o mesmo quando predicado doutro inferior. Este conceito imperfeitamente uno nesta analogia não é verdadeiramente o conceito da relação, mas o conceito do seu fundamento.

Predicando-se intrìnsecamente a forma analogada de todos os seus inferiores poderá haver um analogado principal e analogados secundários? A analogia de proporcionalidade própria começa pelo conhecimento da semelhança das relações e esta semelhança não se conhece senão pelo conhecimento das relações e, por isso, por alguma analogia de atribuição. Portanto o nosso conhecimento analógico, mesmo na analogia de proporcionalidade própria, começa primordialmente pelo conhecimento da analogia de atribuição e do analogado principal dessa analogia de atribuição.

Além do conceito comum de ser com uma significação imperfeitamente una, dizemos imperfeita, não porque o conceito seja imperfeito, mas porque contém, confusamente, algumas notas que contém em acto, isto é, as diferenças dos inferiores, de que se predica.

Mas quando uma dessas notas está claramente expressa, tomamos então o predicado ser com uma significação perfeita e deste modo a palavra ser é *sinónimo dum dos inferiores*. Há, portanto, muitas significações perfeitas do predicado ser. Podemos tomar o ser como sinónimo de Deus (ens a se), de ser infinito (ens ab alio), da substância corporal, etc. Isto é, há tantas significações perfeitas quantas os inferiores imediatos do ser, tanto do ser nome como do ser particípio. Contudo, estas significações perfeitas não são totalmente diversas como passamos a mostrar.

A palavra ser diz-se da substância corporal (I, q.13. a 6), depois, mudada a significação, a mesma palavra significa distintamente alguma determinação da mesma substância (acidentes) ou a causa primeira da substância corporal. Predicamos assim a palavra ser do acidente que é uma determinação da substância corporal, isto é, do ser que primeiro conhecemos.

O acidente e Deus dizem-se ser pela relação que concebemos terem com a substância corporal. Até aqui o ser não se predica intrìnsecamente senão da substância corporal, do acidente e de Deus predica-se por atribuição ou denominação extrínseca. Mas deve predicar-se de Deus intrìnsecamente e de todos os outros inferiores (I, q.13, a 2-3). Mas, como poderemos chegar ao conhecimendo da intrinsecidade dessa predicação? Os filósofos, ao fazerem a Teodiceia intentam provar a intrinsecidade da sua predicação quando dizem: Deus existe (ser particípio) e à fortiori quando dele predicam o ser nome. Chegam, portanto, a esse conhecimento, ao pôrem a relação de dependência da substância corporal à primeira causa (via causalitatis) donde deduzem: que a causa primeira de tal modo difere do seu efeito que de si não tem nenhuma imperfeição deste (via remotionis) e que, não obstante, deve haver alguma semelhança do efeito para com a causa. *Omne agens agit sibi simile*. "Donde qualquer criatura tanto o representa e se lhe assemelha enquanto tem alguma perfeição; não o representa como algo da mesma espécie ou género; mas como um principio excelente, de cuja forma os efeitos desmerecem; da qual, contudo, obtêm alguma semelhança" (I, q.13, a.2, *c*) (vía eminentiae).

Ora, se pararmos na analogia da atribuição, isto é, se atendermos sòmente à comparação directa da criatura com Deus, não encontramos

tal semelhança. A semelhança parcial que estabelece uma proporção, esvai-se quando posta entre o finito e o infinito. Devemos, portanto, recorrer a uma semelhança que ainda que imperfeita fique igual quando cresce até ao infinito, portanto à proporcionalidade ou proporção de proporções.

Como já vimos, o *ser-nome* na sua significação imperfeita significa aquilo a que compete o ser a seu modo. Portanto, quando dizemos: Deus é ser e a criatura é ser, queremos dizer que à essência divina compete o existir a seu modo, e do mesmo modo à essência da criatura compete o existir a seu modo. Deste modo dizemos que a relação da essência divina ao ser divino é semelhante à relação da essência da criatura ao ser da criatura.

Do mesmo modo o *ser particípio* é o que existe a seu modo. Pomos, portanto, uma relação entre o existir de Deus e o seu modo (a sua essência) e o existir da criatura e o seu modo (essência) e afirmamos a sua semelhança.

Ora, nem o ser-nome nem o ser-particípio nos dizem que a essência do ser é realmente idêntica à existência, nem que é realmente distinta da existência; sòmente nos dizem que a essência é *concebida* como distinta da existência. A semelhança de proporções de que se trata na analogia de proporcionalidade própria não toca na questão da distinção real; e essa semelhança não desaparece embora a distinção seja real na criatura e não-real em Deus.

A semelhança de proporções tem, como já vimos, uma verdadeira unidade mas imperfeita. É, portanto, una e intrínseca em todos os inferiores, porque a proporção da essência para a existência se encontra em todos os inferiores do ser. Mas a sua unidade proporcional e o ser contém *actu* a diferença (ainda que ignorada) no inferior do que se predica, porque a semelhança de relações não se pode conhecer nos inferiores, nem se pode afirmar de algum inferior, senão atendendo aos *termos* da relação. Por isso a essência de cada inferior é de tal modo própria que não se encontra nos outros, isto é, a essência constitui a diferença de cada inferior em oposição aos outros inferiores.

Não basta, portanto, admitir sòmente a analogia de proporcionalidade própria, porque se é necessária para haver uma predicação intrínseca deve, contudo, partir da substância corporal mediante a relação de causalidade. Conhecemos Deus—*per ea quae facta sunt*—a partir, portanto, das criaturas. Mas à ordem da causalidade corresponde a analogia de atribuição.

Nem basta admitir sòmente a analogia de atribução, visto que a re-

lação de causalidade, só por si, não garante a intrinsecidade da predicação.

Suárez pretende que basta a analogia de atribuição para haver uma predicação intrínseca de todos os seres, e intrínseca formalmente por si mesma. Isto é devido à unidade da ideia de ser, defendida por Suárez que afirmou que transcende as diferenças que são formalmente ser e, portanto, incluídas na ideia de ser. Esta não se predica das diferenças como diferenças mas sim das diferenças como ser. Suárez, ao contrário de Escoto, não admite a abstracção perfeita das diferenças. Admite sòmente uma abstracção imperfeita, mas então não se entende como é que as diferenças não estão incluídas na ideia, sobretudo que a contracção do ser se dá por maior expressão da mesma ideia, segundo o parecer do Doutor Exímio. Admitida esta concepção de Suárez segue-se, lògicamente, toda a sua teoria da analogia. O ser para Suárez é a actualidade, a essência individual enquanto real. A única relação possível entre o ser e a essência é uma relação ideal de identidade e, por isso, uma proporcionalidade própria e impossível. A proporcionalidade fica relegada para o domínio do unívoco, da quididade, mas é impossível no domínio do ser. Todas as diferenças do suarezianismo com o tomismo vêm a radicar-se na concepção diversa, do ser; na unidade que dá à ideia de ser.

Alguns suarezianos dizem que a unidade proporcional e a inclusão *actu*, mas confusamente, das diferenças no conceito de ser é difícil de comprender ou mesmo contraditória.

Por parte dos tomistas encontramos as mesmas afirmações acerca da teoria suareziana.

Porque não há-de haver um esforço de compreensão entre as várias escolas a ver se se poderiam harmonizar e, numa síntese superior, aproveitar os esforços de cada teoria, uma vez que todos querem resolver o mesmo problema?

Suárez combateu, e com razão, os que queriam fazer da existência e da essência, duas coisas, dois seres; e nesse ponto, não viu que a teoria tomista autêntica concebia a essência e a existência como dois princípios de ser, duas correlações e que uma e outra separadamente não eram termo de criação. Não se cria uma existência para actuar uma essência, nem se cria uma essência, uma capacidade de existir, para receber uma existência; que Suárez tenha combatido a interpretação errónea de Egídio Romano e outros, compreende-se, mas que, depois de clarificadas as coisas, se repitam os mesmos argumentos é que já não tem explicação.

Este modo de proceder podemos compará-lo à discussão de dois obs-

tinados que, em lugar de sinceramente procurarem a solução, se mantêm obstinadamente cada um na sua posição sem procurarem entender-se. Ficarão indefinidamente a discutir, sem possibilidade de esclarecimento. Uma e outra solução tem as suas dificultades—estamos num conhecimento que ultrapassa o campo dos conceitos universais—, que são para nós claros na sua compreensão. O conceito análogo de ser é do domínio do transcendental, do claros-escuro, das aproximações. As diferenças do ser não são diferenças pròpriamente ditas; que essas são as que prescindem perfeitamente do conceito comum universal. São quase-diferenças.

A abstracção ou precisão do ser não é uma abstracção perfeita, mas uma abstracção imperfeita que nos dá um conceito verdadeiramente uno, mas de unidade imperfeita. Ao falarmos, portanto, das diferenças do ser e da sua abstracção, falamos por analogia com o movimento lógico do unívoco, guardamos os nomes de diferença e de abstracção mas esses nomes não são unívocos mas análogos, pois não têm essas palavras uma unidade perfeita de conceito.

A abstracção ou precisão do ser não é uma abstracção perfeita, mas mais sensíveis uns à unidade do ser, mais sensíveis outros à pluralidade e diferenças que os distinguem uns dos outros.

Cassiano Abranches.

Braga, Faculdade de Filosofia.

CONOCIMIENTO MORAL Y FACTUM MORAL

En trabajos anteriores hemos podido mostrar que la experiencia moral constituye un hecho primigenio. Con ello se explica que exista una moral vivida anterior a toda reflexión como dimensión natural y necesaria de la persona humana. El acceso espontáneo a la moralidad es algo que acontece a toda conciencia humana, por lo cual el ethos humano en su orto primero no se constituye reflexivamente por el pensamiento, es decir, que no es objeto primario del pensamiento filosófico y nacido de él, sino un "factum" primario que pertenece a una experiencia inteligible también primaria, en el sentido que luego indicaremos. Cabe, sin embargo, señalar desde ahora que el término de experiencia que aquí se invoca no nos debe inducir a ningún equívoco. Pues se trata de una experiencia privilegiada y específica aun cuando no impar de otras cual es, por ejemplo, la experiencia metafísica a la que también espontáneamente y de una forma quasi-natural accede el espíritu humano. La confusión que se quiere evitar es la de hacer similar esta experiencia, que es de naturaleza inteligible, a la experiencia empírica. Al contrario, el dato que aquí nos ocupa, es decir al "factum" de la moralidad, se caracteriza, en primer término, por tener los caracteres de un "factum", es decir, de ser algo irreductible primario específico y en sí mismo diferenciado, pero a la par en ser de carácter absoluto objetivo y universal. Por esta razón de no ser descomposible en otros elementos, de aparecer "prima facie" y de desvelarse espontáneamente como un hecho inteligible y a la par existencial y vivido merece el nombre de dato, o sea de "factum".

La experiencia empírica, empero, opera sobre datos aislados y que ofrecen algún aspecto sensible, si bien pueden ser universalizados siguiendo los procesos de la observación y experimentación para llegar a la inducción. Hay otro tipo de datos de un carácter enteramente nuevo y peculiar en los que no suele repararse adecuadamente, al menos bajo la consideración reflexiva y reduplicativa de que son tales datos, y que, no

obstante, constituyen el fundamento mismo de la posibilidad de la filosofía. Son como su "locus" originario en que ella recalza las bases de su propia posibilidad y donde hace pie para levantarse ella misma. Y como esta situación de que la Filosofía se abre cauce fundamentalmente en el seno de un pensamiento prefilosófico materialmente, al menos del mismo alcance y virtualidad que el mismo pensar filosófico, ocurre que en su raíz la filosofía se levanta sobre ella misma como prefilosofía. El área, pues, sobre la que se levanta como "locus" originario o como sede de una ontología fundamental son los datos inteligibles de todo posible pensar humano y de toda posible filosofía. Esta es también la posición de todo posible ethos humano, la de descansar en el "factum" prefilosófico de la moral.

Al presente, y dada la brevedad de este trabajo, queremos indicar desde el primer momento que los datos inteligibles que posibilitan fundamentalmente y en que se enraiza la filosofía son de carácter objetivo y universal y merecen el nombre de tales datos por presentarse de una forma primaria y ser irreductibles. Son algo radicalmente dado en la vida de la inteligencia, en su comunión con el ser, en el modo como el espíritu se abre originariamente a la realidad. Y por ello constituyen un hecho de una constatación primaria inteligible de carácter objetivo y universal.

Tal es el modo como la inteligencia se abre al ser como "primum cognitum" y como horizonte total de la posibilidad del conocer y a los primeros principios teóricos y prácticos. Tal es también el modo como en seguimiento de ella se explica el dinamismo esencial de la voluntad como una intencionalidad fundamental universal y de fondo hacia el valor.

La vida de la inteligencia abierta en sus dos vertientes, especulativa y práctica, de una forma espontánea sobre el horizonte del ser y del valor determina en esa misma comunión cognoscitivo-ontológica la posibilidad de la configuración de los primeros principios. Se trata, pues, de un dato inteligible y en este sentido, de una experiencia primaria y radical. En ello está en juego la espontaneidad de la inteligencia que se abre a un horizonte transcendido y transcendental de conocimiento de naturaleza intuitiva en cuanto a su significación y valor, si bien bajo el aspecto genético y como materialmente brota por alguna toma de posición cognoscitiva cuyo sentido concreto queda inmediatamente transcendido [1].

[1] No es de este lugar el ocuparse expresamente de esta experiencia inteligible a la que aludimos, pues esperamos dedicar a este tema un estudio especial.

Así, la primaria y fundamental apertura de la espontaneidad de la inteligencia es al ser, cuyo signo inteligible queda así iluminado y expresado en la primera toma de posición de conocimiento de la propia inteligencia. Este ser como luz y alimento en que se asegura la vida de la inteligencia y su función ya no la abandonará jamás y asegura también a la inteligencia su virtud cognoscitiva en todo el ámbito de inteligibilidad extensiva e intensiva que el ser comporta.

Mas por la apertura también espontánea de la inteligencia al valor que se incluye en el ser y es convertible con él queda polarizada también hacia él en su vertiente práctica y con ella el dinamismo entero de la voluntad que es en sí mismo y como tal prosecución del bien. El bien o valor es así la ley de todo el dinamismo humano práctico, la norma de todo hacer u obrar humano en cuanto tal que no puede ser sino un hacer regulado en su intencionalidad fundamental y universal del valor. Basándose en esta intencionalidad de fondo que tiene hacia el valor la inteligencia práctica nos denuncia su obligatoriedad. La posición de no indiferencia que se da en esa misma intencionalidad por la cual la inteligencia práctica está vertida al valor.

El valor, o bien aparece así como debido y exigido como algo necesitante, y por ello, en su raíz misma, obligatorio para la voluntad.

De esta suerte se concibe lo ético en el fundamento mismo del dinamismo humano como algo exigido en el despliegue fundamental de nuestro ser. El bien o valor se manifiesta así como algo que es necesario hacer o practicar, como ley del dinamismo esencial humano en su propia razón de ser. Es decir, que el dinamismo humano no se deberá orientar en su despliegue hacia el no ser, sino hacia el ser, hacia el valor.

Ocurre así que la penetración en el conocimiento moral, en su universalidad y valor máximo, acontece de una forma espontánea. El hombre se instala de esta suerte y en el orden del conocimiento en el centro mismo de lo ético, allí donde este modo de conocimiento tiene su expresión primaria y universal.

Tal es el conocimiento moral de los primeros principios, tal es la posesión quasi-inmediata por la inteligencia de las nociones transcendentales en que se asientan dichos primeros principios.

Esta es también la vertiente fundamental "quoad nos" y desde el punto de vista del conocimiento del problema moral. En cambio, "quoad se", es decir, en la perspectiva real de la moralidad la acción moral y, mejor aún, por lo que explicaremos luego, la conducta moral reciben la consideración principal.

No obstante, el conocimiento moral en el sentido universal en que

nos ocupamos ahora tiene más amplitud que el acto moral hasta el punto de que éste puede decirse en cierto modo que se inscribe en el horizonte señalado por aquél.

Además, el conocimiento moral, en el sentido de estar señalado por un "factum" de carácter universal, describe un horizonte de inteligibilidad que recubre todo el ámbito de las acciones morales, las cuales sólo pueden producirse en la zona iluminada por los primeros principios de la moralidad.

Es más, en esa zona que delinea el "factum" de la moralidad cobra la conducta moral su sentido fundamental y su dirección primaria y como de fondo.

Es decir, que la acción moral, cualquier acción moral, no podrá incidir sino sobre el área iluminada del "factum" de la moralidad en cuanto éste representa la enunciación primera y principiativa radical de la moralidad desde el punto de vista del conocimiento. Pero hay aún más. Aun cuando "quoad nos" y para el saber humano lo primario sea el conocimiento y el modo como se revela la realidad, antes incluso que la realidad misma, es indudable que las bases del conocimiento y las bases de la acción quedan como entrelazadas en la formación espontánea y material del "factum" de la moralidad en la conciencia humana. Acción y conocimiento tienen en este vértice la mayor cercanía. Hay, en efecto, un conocimiento, el del ser que nutre todo otro conocimiento y una acción, la vertida al bien general que impulsa toda otra acción.

El conocimiento y la dirección o intencionalidad moral de la acción muestran una estrecha cercanía en sus orígenes. Pues todo lo moral habrá de acontecer dentro de la intencionalidad universal del *factuoso* de la moralidad.

A la espontaneidad del conocimiento ético se acopla también espontáneamente la intencionalidad de fondo hacia el bien o valor en que consiste la "rectitudo" esencial de la voluntad como "motio in bonum". De esta suerte descendemos aquí a las raíces esenciales en que toma su dirección inicial y se organiza el ethos humano. Lo ético no es una realidad que deriva de la filosofía moral, supone previamente esta moral sobre la que se filosofa. Esta posición de arranque, que es más importante de lo que a primera vista pudiera parecer, nos ha de hacer reflexionar seriamente. Hacer ética no es construir lo ético desde la filosofía, sino tomar una perspectiva reflexiva sobre el ethos como "factum" prefilosófico. La Etica como filosofía si no totalmente, sí primordialmente, radica en la posibilidad de contar reflexivamente con el "factum" prefilosófico de la moral que se organiza espontáneamente en toda conciencia

humana. Si no hubiese una moral espontánea y prefilosófica jamás se daría una moral filosófica. A la inversa, puede darse y se da de hecho una moral espontánea y prefilosófica sin que sea imprescindible, al menos en la forma en que se manifiesta, la ética filosófica. En esta doble perspectiva radicaría la diferencia entre la moral vivida y la moral filosóficamente pensada, aunque no es del momento puntualizar las diferencias entre la una y la otra, sí, en cambio, señalar el punto de coincidencia fundamental. Y aun cuando la moral vivida no es ajena al pensamiento y en este sentido es también moral pensada, ya que lo ético irrumpe primaria y espontáneamente por el pensamiento, no es, sin embargo, objeto de la reflexión filosófica. Esta recae necesariamente sobre el ethos espontáneo como "factum" prefilosófico. Y este "factum" prefilosófico de lo ético que se manifiesta primariamente desde el punto de vista del conocimiento coincide con lo que va a ser precisamente la expresión gnoseológica primordial y universal de lo ético en el campo filosófico una vez verificado aquel tipo de reflexión que implica el pensar filosófico. Es más, la coincidencia se verifica aquí en un área de un pensamiento idéntico en el fondo, si bien los modos de producirse el pensamiento son distintos en uno y otro caso.

La coincidencia de fondo de la moral vivida con la moral expurgada filosóficamente está en que la espontaneidad del espíritu tiene las mismas bases de organización en el filósofo y en el hombre vulgar. La filosofía no juega así en el vacío en su base de radicación, sino que se asienta en algo que le es dado. Con ello no queremos decir que la filosofía no tenga su propia tarea, e imprescindible y necesaria, en la construcción de la ética como ciencia.

Asistimos, pues, así, al modo fundamental de revelarse lo ético desde el plano gnoseológico que es el primordial "quoad nos" para la tarea de la filosofía.

Esta manifestación es espontánea, natural y universal y obedece a la comunión primera y por ello mismo fundamentante y transcendentalizadora del pensamiento con la realidad. Las características de esta comunión en que el espíritu se abre a la realidad y ésta se patentiza y manifiesta en esa misma apertura a la vez iluminada e iluminante, no las hemos escrito al azar[2]. Reiterando, diremos que se trata de una apertura primaria y de una manifestación también primaria de una apertura fundamental y fundamentante y por ello mismo irreductible y específica.

Cabría aquí dar la contraprueba de esta primordialidad irreductible,

[2] En las precedentes palabras va todo un programa del que habremos de ocuparnos en estudios sucesivos

ello señalando que el "factum" de la moralidad, en el sentido que lo venimos describiendo, no puede ser ni inducido ni deducido, sino levantado espontáneamente como primer principio práctico del conocimiento. Lo ético en su raíz fundamental, tal como se manifiesta en el conocimiento, es decir, en sus conceptos básicos y juicios primeros, no es ni inducido ni deducido ni construído a base de conceptos puestos a priori, como acostumbra a hacerlo el idealismo, ni exigido de postulados previos ni impuesto por la confirmación de hipótesis, sino dado implícita y espontáneamente en la comunión de la inteligencia con la realidad y en la tensión primaria de la voluntad hacia ella y luego desenvuelto y clarificado por una dialéctica de explicitación y patentización. La posibilidad de la ética y, en general, en su caso, la de la filosofía, no viene en su raíz de contar con un dato de fuera de ella, sino de reincidir reflexivamente y con nueva luz sobre sus propias bases materiales de inteligibilidad.

El problema ético fundamental no está dado al nivel del sentido siendo así que responde al problema radicalísimo humano, sino que se asienta en las raíces mismas de la racionalidad en el área de los movimientos primarios del espíritu hacia el ser.

El conocimiento ético se ciñe así a las leyes esenciales del ser, puesto que este aparece como no indiferente, ya que el ser vale más que el no ser y esta situación se traduce en el valor del ser y en el de toda acción que promueve el ser y en relación con nosotros el desarrollo de nuestro ser personal.

De esta suerte, por otro lado, el "factum" enuncia la ley esencial del ser en relación con mi ser, es decir, que me debo al ser, o sea al bien. El "bonum" convertible con el ser es un "bonum mihi", un bien que no puedo dejar de hacer y que por ello se traduce en algo debido, en la expresión del deber. El "bonum" como ley del despliegue de mi ser funda el principio de conveniencia y no de una conveniencia cualquiera, sino necesitante y esencial; de suerte que para el caso de la moral se traduce primariamente en el deber. En el "bonum est faciendum" no sólo tenemos la enunciación de la no indiferencia del ser y del valor respecto de nosotros, sino la expresión del deber señalada en el "faciendum".

El deber ser de esta conveniencia del bien en su esencialidad y fundamento y también en su generalidad es debido y exigido. El "bonum est faciendum malum est vitandum" de la fórmula escolástica viene ceñido al ser como viene el bien en general y en este vértice primario significaría la no indiferencia del ser, ya que el ser es más valioso que el no

ser. Y el ser del hacer no podría por ello mismo sino ser el bien y el valor. Y por ello el mal o no ser del hacer sería lo prohibido, lo no debido. Así se nos enuncia el valor como norma fundamental objetiva y a la par universal del hacer humano en cuanto tal "bonum est faciendum malum est vitandum" quiere decir que al bien debido universalmente le corresponde el ser o ser debido como ser y, por tanto, su adecuado deber hacer. Por el contrario, al mal o no ser o carencia no debida le corresponde el no ser debido, o sea, el no deber hacer.

Vemos así la cercanía del sujeto y predicado que se da en los primeros principios y en el caso entre el bien y el hacer el bien, no obstante lo cual, el juicio en cuestión no es analítico, sino sintético.

El "factum" de la moralidad queda declarado primordialmente en orden al conocimiento por el enunciado del principio, "bonum est faciendum malum est vitandum" que se da en un campo prefilosófico como pertinente a toda conciencia humana. En él se expresa la valiosidad del bien y la disvaliosidad del mal y el sentido necesariamente valioso de la acción, su intencionalidad esencial obligatoriamente dirigida al valor. Este núcleo gnoseológico fundamental del "factum" de la moralidad no es subjetivo, sino objetivo como ley esencial del pensamiento práctico en su versión primaria hacia la realidad del bien y como ley esencial de toda conciencia humana y garantía de la posibilidad de la vida del pensamiento y de la comunión de los espíritus.

La apropiación del "factum" de la moralidad en su vertiente gnoseológica es espontánea y por ello prefilosófica, es decir, que no obedece a una tarea o función mental previamente elegida o fijada, bien sea ésta de carácter inductivo o deductivo. El "factum" de la moraldiad no se levanta así sobre la sintaxis de datos empíricos interpretados, sino que como tal es un dato inteligible de un encuentro primario o experiencia 'sui géneris' de la inteligencia en su lectura de las leyes esenciales y universales de la realidad. En esta primordialidad radica también su objetividad y universalidad. Por ello no puede tampoco reabsorberse en el subjetivismo de la vida psicológica, sino que, por el contrario, respecto de ella misma señala una dirección de objetividad primaria y esencial. Es decir, que el primer principio práctico no está sostenido por la aglutinación de actos psíquicos, bien sean éstos contenidos o funciones, sino que expresa una dirección primaria que no se subsume en aquellos elementos. Al contrario, la vida psíquica, en cuanto racional, es reglada por el primer principio práctico. Este primer principio es por ello "per se notum", de tal suerte que para la constatación de su evidencia objetiva no salimos de su formulación y constitución, si bien ésta se puede

clarificar más y más en relación con sus elementos básicos y de fondo, el ser y el valor. Pero como tal principio y estructura compleja del pensamiento no está deducido de otro. Pertenece, pues, a un encuentro primario y espontáneo del pensamiento con las leyes esenciales de la realidad y si bien no puede ser sacado en el sentido inductivo de una experiencia, el mismo constituye el dato objetivo y universal de una suerte de experiencia inteligible y como núcleo en torno del cual se ha de organizar la moral vivida. Problema ciertamente difícil sería a la par mostrar el carácter sintético compatible con su inteligibilidad inmediata. Esta cuestión debería haber preocupado ciertamente más en la filosofía por constituir en relación con ella y su posibilidad un verdadero "punctum crucis". De Vries ha podido mostrar recientemente y en general por referencia a los primeros principios que si no se admite su evidencia inmediata y a la par su carácter extensivo, es imposible franquear la línea del más puro empirismo. Nos parece ante todo que el problema es el de una constatación que se podría intentar de una forma indirecta en el análisis de la vida del pensamiento y en la imposibilidad de recurrir para su explicación a la inducción y el razonamiento. Y aun cuando no sea éste el lugar de más amplias adquisiciones, esperamos poder mostrar en alguna ocasión que el pensamiento humano en sus bases radicales es de suyo de carácter extensivo aun antes de recurrir a las formas complejas del mismo como son las del juicio.

El primer avance extensivo, y en este caso transcendental, es el del ser respecto de los entes en que es tomado. Desde aquí cabría ya intentar una explicación de las formas básicas extensivas y sintéticas del pensamiento humano, pero lo haremos en nueva ocasión.

José Ignacio Alcorta.

EL SACERDOTE QUE ESPIGO EN LA YOGA

La Yoga, como se sabe, es uno de los sistemas de filosofía india conocido también con el nombre de *Sesvara-sankhya,* cuyo fin es lograr la unión del hombre con la divinidad mediante un ascetismo de absurdas penitencias. Los seguidores de esta filosofía mística son esos tipos extraños del Indostán de quienes se cuenta—y es verdad—lo que desde la conquista de la India por Alejandro Magno hasta nuestros días, pasando por el famoso viajero Marco Polo, se ha referido de ellos, esto es, que llegan a un grado tal de insensibilidad cutánea, visceral y muscular que se taladran pies y manos, adoptan posturas incómodas y violentas en las que permanecen horas y horas, suben como cabras alpinistas por rocas y montañas inverosímilmente escarpadas y permanecen desnudos, exponiendo de este modo su cuerpo a la acción mortífera del sol de aquellas latitudes tropicales, sin que por esto vivan menos que los demás compatriotas suyos, tal vez por el hábito metódica y gradualmente adquirido: viejecillos avellanados que se pasan horas y horas inmóviles sobre una sola pierna a la manera de las grullas, según me había referido de estos seres extraños de los distritos interiores de Lahore, Oudh y Mysore un amigo mío indio encargado de una de esas tiendas de productos orientales que tiene en todos los puertos francos del mundo la casa J. T. Chanrai.

La filosofía yoga predica un sistema de ascetismo que tiende a alcanzar una concentración del pensamiento en el mayor grado posible. Mediante una continua disciplina del cuerpo llegan los *yoghis* a dominar totalmente su sensibilidad, con la finalidad de alcanzar un conocimiento místico que, por su intimidad, parece como si fundiera al yo con Dios místicamente conocido.

Cinco principales caminos son los seguidos por la Yoga para alcanzar la salvación: el del conocimiento o *Djnana yoga,* una a la manera de gnosis de tipo metafísico; el *Karma yoga* o de la acción, de carácter

ético, que pone como condición primera para avanzar en la ascesis la vida desinteresada y, por tanto, la anulación del egoísmo, y así sigue la vía del *Karma yoga* quien domina sus pensamientos y sus sensaciones y se vale de sus órganos para la acción, sin sentir afición a ello, sino por amor al deber y a Dios; el real o *Radscha yoga*, vía que utiliza también el conocimiento y que es de tipo psicológico, el cual admite nueve grados de conciencia, de los que los cinco primeros son subconscientes, el sexto es consciente y supraconscientes los tres últimos; el *Brakti yoga* o del amor, y por último, el *Hatha yoga*, fisiológico, de origen mogol, con sus reglas terapéuticas e higiénicas, de gimnasia de la respiración, de posturas, etc.

Como una parte importante del *Bhakti yoga* y del *Radscha yoga* existe el *Mantra yoga*, que tiene la pretensión de alcanzar la salvación por medios sonoros. El *mantra*, en efecto, es una fórmula mágica consistente en una serie de sonidos que con su repetición produce un efecto activo en la materia. El ritmo, bien de los sonidos, ya de la respiración, conduce a la supuesta vida mística de estos piadosos hindúes.

Decía el cardenal Newman que no hay mística verdadera fuera de la vida ascética, pero en la pseudo-mística se siguen técnicas de concentración que coinciden con las de la terapéutica relajante, como las de los primeros siete u ocho pasos o *angas* de los *yoghis*, que recuerdan igualmente las prácticas concentrativas que desde el siglo XIV empezaron a seguir los hesicastas cristianos, aspirantes a místicos, de los monasterios del monte Athos. El éxtasis pseudo-místico da lugar a tensiones que tiende luego a descargar, constituyendo ello una técnica de relajación al modo de las que Jacobson y Schultz dan a conocer en Occidente como una novedad, secularmente conocida y practicada por los *yoghis* orientales [1].

A la relajación, pues, ha de preceder la concentración, que de antiguo viene haciéndose consistir en una inervación fija de los músculos de los globos oculares para dirigir con buen resultado la atención. Es lo que la Yoga enseña al aprendiz de místico haciendo fije la mirada en la punta de la nariz en las posturas llamadas de loto y de león (*padmasana* y *sinhasana*). Con esa concentración se llega a que surjan a la superficie de la conciencia psicológica estratos del inconsciente en que se encuentran sorprendentes elementos ópticos representativos que el *yoghi* en las últimas etapas (*dhyana*) de la Yoga confunde con visiones garantizadoras de haber alcanzado la penetración a que sus técnicas les

[1] Dr. E. Eduardo Krapf: *Angustia, tensión, relajación*. Editorial Paidos, Buenos Aires, 1952.

pueden llevar, coincidentes con las luminosas visiones a que aspiraban los hesicastas cristianos del Athos.

Con esta somera noticia que he querido dar de la Yoga hindú no he pretendido descubrir los secretos sagrados que los occidentales no hemos logrado penetrar, conocidos sólo de los sabios iniciados en esta ciencia esotérica de una cultura milenariamente hermética y fatalista que nuestra civilización occidental espera sorprender mediante sus modernos instrumentos detectores de precisión con que apreciar cómo funcionan el cerebro y el corazón, el estado de los nervios y medir la tensión arterial de estos filósofos ascetas.

Provistos de ellos y subvencionados por la Fundación Rockefeller he leído hace poco que los norteamericanos doctores Wenger y Bagehi se habían trasladado a Nueva Delhi, para de allí, en sus *jeeps*, internarse hasta las más apartadas aldeas donde, dedicados a la meditación o en estado de éxtasis, guardando silencio, ayunando y practicando la más rigorosa pobreza, hay *yoghis* consagrados a fines espirituales de acuerdo con su fe brahmánica o a prácticas de alivio amoroso de las desgracias del prójimo.

No sé en qué términos se desarrollaría la entrevista que se proponían tener con uno de los más destacados *yoghis*, Swami Vishnuderavananda, pero sí que ha cundido una actitud recelosa contra quienes pretenden hacer de sus creencias y sentimientos objeto de observación e investigación científica.

Todo será inútil a juicio de un hindú que con toda tranquilidad ha asegurado que nadie puede hacerse un virtuoso del violín porque observando los movimientos de los dedos del violinista y cómo oprime y actúa sobre las cuerdas imite la manera de manejar el arco y colocar la mano sobre el instrumento. Y es que hay en el *yoghi* una fuerza de una voluntad, torturada y educada con sacrificios y privaciones, y un ideal religioso que le permitirá andar sobre ascuas candentes, cicatrizar repentinamente graves lesiones y componer huesos rotos con una sencilla fórmula (*Asanas*), continuar viviendo aunque esté enterrado varios meses en un ataque de catalepsia durante el cual no se alimentará sino de sus escasas reservas orgánicas y respirando el aire que se filtre a través de los poros de la tierra que lo cubre, pues sus prolongados ayunos lo acostumbraron a reducir inconcebiblemente sus necesidades orgánicas, no ofreciendo otra manifestación externa que los latidos del corazón (*Samahdi*), y curar repentinamente las enfermedades con los elementos curativos asimilados del aire mediante adecuadas técnicas respiratorias (*Pranayana*).

* * *

Cuando supe que un sacerdote italiano, Dom Arrighini, interesado en la terapéutica de las emociones en lo que ellas tienen de crisis fisiológica con repercusión en nuestro psiquismo, entre otros procedimientos recomendaba el sistema de respirar que enseñan los *yoghis*, pensé en abordarle y tomar datos para el presente reportaje científico.

Me vino al punto a las mientes el caso de aquel jesuíta del siglo XVII, el Padre De Nobilis, famoso en la historia de las misiones, que, para llamar la atención de los indostánicos sobre las doctrinas de Cristo y que fuesen a consultarle sobre ellas, adoptó el porte externo de sabio indígena que pasaba días enteros encerrado en su choza sin permitir que las visitas le interrumpieran, y aun llegó a taladrar sus ternillas para llevar pendientes de ellas aros de oro y piedras, según la costumbre del país, táctica muy discutida por los misionólogos y que no es del caso estudiar ahora [2].

Dom Arrighini no podía ser así. Vivía en Europa y sus puntos de contacto con los *yoghis* no podían obedecer a fines proselitistas misionales.

Pudiera ser que supiese sánscrito y me lo encontrase leyendo el *Yoga-sastra*, el libro fundamental de la doctrina Yoga atribuído a Patañjali y comentado por Vachaspati-Misra y Vijnana-Bhikshu; pero no podía imaginármelo fumando opio o lamiendo una cucharadita de *haschich*, la mermelada obtenida del cáñamo indio, estupefaciente asimismo con el que los *yoghis* crean en sí ese estado fisiológico tan similar al de los gimnosofistas de que hablan los autores griegos. Si Dom Arrighini padeciese como aquéllos esas crisis convulsivas o cayese en esos estados cataléptico y catatónicos de larga duración, con braditrofia y autofagia, en los que, sufriendo profundas modificaciones el metabolismo del sujeto y viviendo de sus propias reservas orgánicas permanecen los *yoghis* semanas enteras sin comer y aun sepultados vivos, hubiese producido una revolución en los medios católicos como el misionero jesuíta que se contentaba con dárselas de tan sabio como los brahmanes.

Dejemos a un lado el cómo pude llegar a ponerme al habla con Dom Arrighini, ni cómo era su gabinete de trabajo, ni cuál su aspecto de mortal como otros tantos, según es obligado en todo reportaje fruto de una *interview*. Después de toda la exótica preparación que precede, se llevarían un desengaño nuestros lectores si les describiera esos pormenores tocantes a Dom Arrighini. Nos contentaremos con recoger lo que piensa,

[2] No poco han cosechado para la Teología católica en las doctrinas hindúes los jesuítas padres G. Dandoy (*L'Ontologie du Vedanta*, Desclée de Brower, París, 1932) y Miguel Ledras (*L'Inde profonde: Toucaram*, Aucam, Lovaina, 1933).

sin preguntarle qué músico prefiere o cuál ha sido su mayor desengaño.

Dom Arrighini era un sacerdote que quería hacer bien a las almas combatiendo en los hombres, entre otras cosas de orden sentimental —procesos psíquicos que constituían la especialidad de sus estudios—, esas crisis emotivas que suelen o pueden tener funestas consecuencias morales. Para ello empleaba varios medios: sistemas especiales dietéticos, descanso, gimnasia, masaje, hidroterapia, curas de sol, climatoterapia, diversos medicamentos y un modo especial de respirar. Esto último es lo que había tomado de los sacerdotes de la Yoga.

"La Yoga—me decía—tiene varias ramas: la *Hatha yoga,* la *Radja yoga,* la *Karma yoga,* la *Gnomi yoga,* etc. La *Hatha yoga,* que es la que se preocupa del cuerpo físico y del modo de perfeccionarlo, es la que me ha suministrado la teoría esotérica de la respiración. Es cosa que puede leerse en las obras de Ramaciaraca. La *science occulte de la respiration, La respirazione e la salute* y *La ginnastica respiratoria.* Los *yoghis* enseñan cuatro clases de respiración: la alta, en que se emplea la parte superior del pecho y de los pulmones; la media, en la que el diafragma sube y el abdomen se contrae, las costillas se levantan un poco y el pecho se dilata parcialmente; la baja, de tipo abdominal y, por tanto, parcial, ya que no llena más que la parte inferior y media de los pulmones, y la completa, compendio de todas las anteriores, que es la mejor y a la que se puede llegar mediante ejercicios graduados.

"Según la ciencia yoga—continuó—, el universo está lleno de una substancia denominada *prâna,* de la que las demás energías son manifestaciones y que corresponde a la que nosotros llamamos energía absoluta, universal, fuerza vital, principio activo de todo dinamismo y movimiento planetario, físico o vital. El *prâna* se encuentra en todo átomo de materia, bien sea bruta u organizada. Los seres en que no está dejan de existir. Los animales y los vegetales lo respiran con el aire. Hallándose como se halla en éste, en su estado de mayor libertad y en bastante cantidad cuando el aire es puro, podemos obtenerlo de esta fuente con preferencia a cualquier otra. En la respiración ordinaria absorbemos y exhalamos una cantidad normal de *prâna,* que será mayor si se siguen las reglas para respirar enseñadas por los *yoghis,* en cuyo caso esa cantidad mayor se concentra en el cerebro y en los centros nerviosos para utilizarla cuando se necesite irradiar vitalidad y fuerza y sugestionarse uno a sí mismo y a los que le rodean."

"Se comprende—intervine yo—, puesto que el yoguismo es una autosugestión religiosa que puede llegar a tener los caracteres de la hipnosis."

"Exactamente—replicó—, y por eso ese *prâna* proporcionará una

fuerza autosugestiva con que dominar las emociones perniciosas. Mire usted: la autosugestión es una extrinsecación de la vida que exige potencialidad nerviosa suministrada por el *prâna*. La tranquilidad del espíritu se alcanza descongestionando el plexo solar que, como usted sabe, es un centro nervioso situado debajo del estómago y que tanta intervención tiene en el mecanismo emotivo. Eso se logra con la respiración abdominal. Al practicarla hay que tener un vivo deseo de absorber la mayor cantidad posible de *prâna* y de exhalar en la expiración la perturbación emotiva: esto sin hacer intervenir a la voluntad; que si se quiere echar mano de ésta, se respira rítmicamente con la nariz concentrando la atención en el plexo solar y transmitiéndole la orden de "¡Sal fuera!". Dando con energía esta orden mental en el momento en que empieza la exhalación, tenga usted la convicción de que las emociones desagradables serán expulsadas con la exhalación al respirar, y con que haga usted eso siete veces y termine con la respiración purificadora de los *yoghis*—que me explicó—, tenga usted la seguridad de que obtendrá un resultado beneficioso."

También me enseñó a respirar con el fin de adquirir o desarrollar emociones agradables, siempre acompañando el ejercicio de la representación de la emoción deseada, la intención de almacenar en el pecho una gran cantidad de *prâna* y el mandato de la voluntad de que una corriente de ella vaya a parar a las vísceras o músculos sobre los que suele influir la emoción que se quiere experimentar.

Como en el sentido de ejercicio espiritual "para vencer a sí mismo" y de ascesis tiene no poco aprovechable, no creí por un momento que Dom Arrighini se estuviese divirtiendo a mi costa; y, aunque dude de la existencia de ese humor aéreo o espíritu animal que la lengua sánscrita quiere designar con la palabra *prâna*, no soy de los que nieguen carácter natural y teman que el demonio intervenga para nada en estos resultados y otros de los alcanzados por las prácticas de la Yoga; pero, al dejar a Dom Arrighini, no pude por menos de figurármelo practicando el ejercicio místico que los *yoghis* llaman el *pranayana* y que consiste en aspirar fuertemente el aire por una ventana de la nariz y expulsarlo por la otra, rezando entre tanto una oración. No me cabía duda de que habría intentado hacerlo, aunque la oración que hubiese rezado habría sido un Padrenuestro.

ANTONIO ALVAREZ DE LINERA.

Catedrático de Filosofía.

MANUSCRITOS DE FILOSOFOS JESUITAS CONSERVADOS EN LA REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (MADRID)

INTRODUCCION

Damos noticia a continuación de algunos códices manuscritos conservados en la R. Academia de la Historia (Madrid). Todos ellos llevan expresa mención de sus autores, jesuitas españoles, maestros de filosofía, de los ss. XVII y XVIII. Los sesenta manuscritos, que describimos, no son los únicos, de autor jesuita y de materia filosófica, conservados en dicha Academia; otros hay allí también de origen jesuítico innegable; sin embargo, la falta de mención expresa del autor nos obliga a prescindir de ellos por ahora, en espera de la posible identificación de sus autores. De algunos de los manuscritos, que aquí presentamos, dan noticia los bibliógrafos de la Compañía de Jesús, Sommervogel y Uriarte-Lecina; pero sus referencias son siempre muy sucintas, limitadas al título de los manuscritos, sin la descripción detallada y más completa de su contenido, que ofrece nuestro catálogo. De Sommervogel y de Uriarte-Lecina hemos tomado las breves noticias biográficas de los autores; para algunos de ellos, hemos utilizado las notas manuscritas de los PP. Uriarte y Lecina, que se conservan en el Institutum Historicum S. J. (Roma), que fueron puestas amablemente a nuestra diposición por el R. P. Miguel Batllori, Director de dicho Instituto al tiempo de realizar nuestras consultas.

El más antiguo de los manuscritos, que catalogamos, es el del P. Vicente Arcayna, fechado en 1609; todos los demás pertenecen a la segunda mitad del s. XVII y al s. XVIII. Los códices reproducen, con letra (¡y ortografía!) en su mayor parte de discípulos y amanuenses, los cursos dictados en las escuelas jesuíticas, según la distribución y orden tradicionales en ellas para las materias filosóficas: lógica, física y metafísica. Sólo en un códice, y muy fragmentariamente, se inicia la ex-

posición de la filosofía moral. Con esto dicha está la principal significación de estos documentos: es su valor de testimonio del magisterio vivo en las aulas jesuíticas españolas en el período mencionado.

Los autores de los manuscritos son de desigual fama y mérito. De la actividad intelectual de algunos de ellos sólo nos queda el testimonio de estos mismos manuscritos. Otros, por su labor docente y obras publicadas, merecen más elogiosa noticia. J. Bta. Arcayna (1652-1715), después de enseñar filosofía en diversos colegios de España, fué nombrado en 1710 prefecto de estudios del Colegio Romano; en Roma murió con fama de eminente teólogo [1]. Maestro de teología en el Colegio Romano fué también J. Bta. Gormaz (1650-1708) [2]; es autor de un *Cursus Theologicus* (2 vols. Aug. Vindel., 1707) y de un *Tractatus de Poenitentia* (Roma, 1707). En el Colegio Romano asimismo enseñó teología A. Reynes [3]. Juan de Campoverde (1658-1737), maestro de teología en la Universidad Complutense, es autor de un *Tractatus de Incarnatione* (3 ts., Alcalá, 1711-12). Antonio Abad fué el primer rector del Colegio de Nobles de Calatayud; publicó un *Compendio de la Vida del P. Suárez* [4] y una *Anatomía Político-Cristiana* contra Febronio, cuya impresión, comenzada en 1789, fué prohibida por el gobierno español. Pedro Ferrusola (1703-1771), bien conocido por sus obras ascéticas, fué insigne maestro de la Universidad de Cervera. El P. Luciano Gallisá dice de él: "teólogo de gran autoridad, buen helenista, de gran sabiduría, pero aún de mayor santidad de vida" [5]. Ferrusola, durante los años de su magisterio filosófico en Cervera, representó la escuela tradicional, pero ya en él, como veremos, se acusa la preocupación por las innovaciones de cartesianos y corpusculares, a las cuales más tarde abrirá ancho camino su sucesor, Mateo Aymerich. Al decir de su biógrafo Larraz, Ferrusola "fué el primero que empezó allí [en Cervera] a adornar la filosofía antigua con lo ameno y curioso de la moderna, habiendo abierto la puerta para que otros maestros con su ejemplo luciesen des-

---

[1] Cfr. C. SOMMERVOGEL: *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* (Bruxelles, 1890), I, col. 512; J. E. DE URIARTE y M. LECINA: *Bibiloteca de Escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua Asistencia de España* (Madrid, 1925), P. I, t. I, página 259; R. GARCÍA VILLOSLADA: *Storia del Collegio Romano* (Roma, 1954), no hace mención de Arcayna.

[2] Gormaz fué maestro en el Colegio Romano en los años 1693-1701; cfr. R. GARCÍA VILLOSLADA, o. c., p. 324.

[3] Reynes enseñó teología en el Colegio Romano en los años 1748-49; cfr. R. GARCÍA VILLOSLADA, *ib.*

[4] Publicado sin nombre de autor en Calatayud, 1746; cfr. J. E. DE URIARTE: *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús* (Madrid, 1904), p. 133, núm. 385.

pués mayores progresos en esta parte de aquella Universidad"[6]. En 1741, último año de su magisterio filosófico, Ferrusola dirigió un gran acto general de toda la filosofía, que da testimonio del gusto literario y del estado científico de la Universidad cervariense en aquellos tiempos; las tesis defendidas fueron publicadas con el título *Philosophia Jesuitica in acie divisa in decem centurias thesium...* (Cervera, 1741). Nuestro catálogo ofrece otro nombre digno de mención: Tomás Serrano (1715-1784), humanista e historiógrafo que gozó de gran autoridad entre sus contemporáneos. Y para cerrar estas noticias, recordemos finalmente al P. José Rufo, andaluz transplantado a la Universidad de Córdoba (Argentina) y en la que fué uno de los iniciadores de la modernización de la escolástica[7].

El principal interés, como queda dicho, de los manuscritos, que aquí reseñamos, estriba en su valor testifical del magisterio vivo en las aulas jesuíticas de 1650 a 1767: testimonio, por consiguiente, del estado y desarrollo de la filosofía española en ese período, por cuanto que los filósofos jesuítas representan un sector de especial significación en la vida intelectual española de la misma época. Sin pretender dar aquí cumplida noticia de cuanto en este sentido pueden enseñarnos estos documentos, voy a limitarme a la consideración de algunos aspectos de su contenido doctrinal, que juzgo dignos de alguna atención.

Dentro de su filiación escolástica es, ante todo, notoria la particular tendencia profesada por los autores: su adhesión al pensamiento de Suárez. La profesión de "Schola Suaristica" (o su equivalente, "Schola Jesuitica") es expresada con frecuencia en los títulos de los tratados y es también proclamada con fervor en los proemios. Hemos transcrito algunos pasajes iniciales de estos proemios: muestras no sólo del suarismo de los autores, sino también del humanismo, conceptuoso y barroco, al gusto de la época, usado en nuestras aulas de filosofía. De este estilo y de este suarismo conocemos otro testimonio, que bien merece recordarse aquí también. Es el proemio a la lógica de un *Cursus Philosophicus* del P. Fco. J. Idiáquez, personaje ilustre de la historia de la Compañía de Jesús en el s. XVIII; dice así:

"Socrates ut narrat Laertius in Platone, per somnum vidit cycni pullum sibi in gremio plumescere, qui continuo, exortis alis in altum advolans, suavissimos can-

---

[5] Cfr. I. CASANOVAS: *Josef Finestres, Estudis biografics* (Barcelona, 1932), p. 73.
[6] Cfr. *ib.*, p. 130.
[7] Cfr. G. FURLONG: *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata* (Buenos Aires, 1947), pp. 193 ss.

tus eddidit. Hic scillicet pullus erat Plato, Socratis discipulus. Unde postridie, Cum Plato Socrati, a patre commendaretur: hic, inquit, cycnus, quem vidi. Haec mihi mea sors fuisset visa, Auditores charissimi, si dignus forem, qui vos discipulos in meo gremio susciperem; patet tamen, patet vobis, amanterque patet gremium Magni Suarii, Doctoris Eximii, qui docto pectore Magister discipulos suscipiat. In Suaresiano gremio plumescetis, accrescent alae, in altum volabitis, doctas edetis voces, gaudeboque interum ipse optimo mei laboris praemio, si de unoquoque vestrum dicere possit unusquisque: hic est Suaresianus cycnus. Accingamur nos, ergo, ad Suarianam Philosophiam, cuius primam partem Logicam scilicet aggredimur. Et quamquam *Logica*, ut fer anagrama *caligo* sit, non est cur adire eas tenebras timeatis, ex quibus magnum reliquiis scientiis lumen accenditur, oriturque post nubila phoebus..." (8).

Juzgo de especial interés los tratados de filosofía natural, que aquí presentamos: es este un campo en el cual muy particularmente se puede descubrir y apreciar el progreso y el grado de modernización de la escolástica española en los ss. XVII y XVIII. Los maestros jesuítas pueden ser testigos valiosos de este proceso. En los tratados *De Physica* de la segunda mitad del s. XVII y en la cuestión fundamental, la constitución de los cuerpos, nuestros autores conceden escasa atención a las doctrinas de los modernos, corpusculares y mecanicistas. Gormaz, en 1679, inicia así su exposición de la doctrina escolástica: "datur in rebus materia prima: ita fere omnes contra Gometium" [9]; y fuera de esta mención a Gómez Pereira no da ninguna noticia de los otros innovadores más modernos. Arcayna, en 1681, entre los adversarios del hilemorfismo tradicional, sólo menciona a Gómez Pereira y Caramuel; sin embargo, Arcayna, contra la más estricta doctrina escolástica, niega que se pueda demostrar con evidencia metafísica la existencia de la materia prima, "quia rationes quas Philosophi adducunt ad probandam materiam primam solum convincunt illius existentiam evidentia physica...; deinde non est metaphysice evidens dari entia substantialiter completa, et composita: quae enim datur implicantia, et contradictio in eo quod omnia entia naturalia sint simplicia?" [10]. Sobre este punto Diego García, en 1687, escribe: "obiter advertere placet multos modernos nostros, quasi aliquid dicant contra communem sententiam, asserere materiam primam non esse evidenter mataphysice demonstrabilem. Verum Doctori Eximio nec cuiquam ex auctoribus, quos vidi, in mentem venit asserere evidentiam metaphysicam, sed omnes demonstrationes, quibus utuntur sunt Physicae

[8] *Cursus Philosohicus, authore P. Franc° averio de Idiaquez, olim in Compostellano Coll° nostrorum publico Philosophiae Professore... anno... 1715,* Biblioteca Nacional, Madrid, Mss. T 69/6836, fol. 1 r.

[9] Cfr. *infra* (en nuestro Catálogo) núm. 25.

[10] Cfr. *infra*, núm. 2, fol. 10 r.

ex rerum naturalium exigentiis desumptae" [11]. García cita como adversarios de la doctrina escolástica a Gómez Pereira "medicus in sua Antoniana Margarita, Camerarius et aliqui Galli recentiores proscripti a Parlamento parisiensi" [12]; también impugna a Caramuel, que sólo concede ser probable la existencia de la materia prima, "cui—añade—fere consentit Modernus doctissimus, et primarius cuique est Caramuel in deliciis". Miguel Monreal, en 1692, se expresa en términos parecidos: "materiam primam existere inficiati sunt antiqui nonnulli philosophi, quos ab oblivione nivissime vindicarunt, et secuti sunt medicus quidam Gomez Pereda [sic] et Camerarius, et quidam Galli recentiores citati a Quiros"; más adelante, entre los adversarios del hilemorfismo, menciona también "alium quemdam insignem medicum salmanticensem Dm. Ludovicum Rodríguez" [13]. Con palabras casi idénticas se expresan también Jaime Garí, en 1693 [14], Pedro de las Ribas, en 1703 [15], y Francisco de Miranda, en 1707 [16].

Dentro ya del siglo XVIII se advierte una progresiva mayor atención a los filósofos modernos no escolásticos. Y aunque la actitud es, en general, contraria a ellos, no faltan indicios que denotan una creciente estimación de la nueva física, y en algún caso hasta conatos de cierta composición ecléctica con las modernas doctrinas. Reynes, en sus comentarios a la Física de Aristóteles, da ya más amplia doctrina de las novedades cartesianas:

"nullam dari materiam primam tenuit quidam Gomesius Pereira, quam secuti sunt nonnulli, volentes commune illud subiectum, quod materiam primam vocamus, esse quatuor, elementa inter se permixta; eos expresse impugnat P. Carleton. Insuper Neoterici aliqui, Epicuri, et aliorum antiquorum opinionem suscitare conantes, volunt omnia corpora naturalia fieri ex solis atomis, id est, ex corpusculis tenuissimis, simplicibus, et substantialiter completis, quos inter eminet Cartesius. Contrarium tenent post Aristotelem reliqui philosophi, tanto concentu, ut Doctor Eximius, quem plures sequuntur, dixerit... esse physice evidens dari materiam primam" (17). Y más adelante, hablando de la forma substantial, escribe: "ignota fuit antiquis Philosophis, nec desunt Moderni,

[11] Cfr. *infra*, núm. 21, Disp. 1.ª, n. 21.
[12] *Ibid.*
[13] Cfr. *infra*, núm. 33, fol. 18 v. LUIS RODRÍGUEZ DE PEDROSA, catedrático de Medicina en Salamanca, en sus *Selectarum Philosophiae et Medicinae Difficultatum... tomus primus* (Salamanca, 1666, p. 80) sostiene: "omnia quatuor elementa esse corpora simplicia nullo modo composita ex materia, et forma substantiali". Cfr. R. CEÑAL: *Cartesianismo en España*, Revista de la Universidad de Oviedo, 1945, p. 27.
[14] Cfr. *infra*, núm. 22, fol. 7 r.
[15] Cfr. *infra*, núm. 51, fol. 48 r.
[16] Cfr. *infra*, núm. 32, fol. 11 r.
[17] Cfr. *infra*, núm. 50, fol 9 v.

quibus est invisa: est enim opinio receptissima inter septentrionales, quibus adhaerent nonnulli Hispani, negans omnem formam substantialem, praterquam in homine, et reliquis fortasse viventibus, reliqua vero composita substantialia nihil aliud esse quam materiam primam diversis motibus heterogeneis, vel atomis agitatam" (18).

Valentín Prats, en su curso de 1735, impugna a Descartes y Maignan; pero no parece que tenga conocimiento directo de ellos; sus referencias están tomadas de Compton y de Palanco [19]. José Poca, en sus lecciones de 1737, nos da ya mayores noticias sobre los progresos del cartesianismo en España, con expresa mención de dos de sus principales promotores, Servera y Tosca:

"Formas substantiales (unam, si demas, animam rationalem, de qua aliter sentire cogit fides) non existere affirmarunt olim etnici aliqui Philosophi, quam sententiam in inferis fere iam sepultam suscitarunt moderni aliqui, ex exteris Cartesius, eiusque asseclae, ex nostratis valentini nonnulli secuti Dm. Serveram" (20). Y más adelante, después de refutar a Descartes y Gassendi, añade: "Quidam magno animo, despectu, unum si-demas Vincentium Tosca partes cartesianorum, vel atomistarum, aut corpuscularum agentem, in peripateticam philosophiam invehuntur" (21). Lo cual no impide que Poca exponga la doctrina de Maignan y Saguens con no menor desprecio: "alii docent atomos esse heterogeneas, et specie diversa, qui sunt particulae elementorum, quae ad triginta extendit Saguens, et ad pene innumera Maignan; quorum autem sint nomina horum triginta, et amplius elementorum nec ipsi sciunt, qui ea efinxerunt" (22).

Del principal atomista español, el valenciano Tomás Vicente Tosca, hace el P. Ezterripa este cumplido elogio:

"Pauci admodum ex Hispania sectam [atomistarum] amplexati sunt. Inter eos eminet Pr. Thomas Vincentius Tosca, qui compendio philosophico, quinque tomis in lucem edito, philosophiam illam illustrat, ut nihil ultra desiderari ex his, quae absolutum omnibus numeris reddant authorem, praesertim modestiae: nec mirum, cum ad virtutum omnium normam, dum viveret, opera omnia moderatus visus est. Expertus loquor, et qui aliquando conversatione illius sim usus" (23).

---

[18] *Ibid.*, fol. 34 r.

[19] Cfr. *infra*, núm. 41.

[20] Cfr. *infra*, núm. 39, p. 85. JAIME SERVERA (m. 1722) escribió *Metaphysiologica, seu Disputationes in Logicam et Metaphysicam iuxta Methodum Valentinam distributae* (Valencia, 1693); cfr. R. CEÑAL, l. c., p. 56.

[21] Cfr. *infra*, núm. 39, p. 145. TOMÁS VICENTE TOSCA escribió *Compendium Philosophiae* (5 tomos, Valencia, 1721). Cfr. R. CEÑAL, l. c., pp. 58 ss. En Tosca y los otros cartesianismos españoles de este tiempo es muy notoria e importante la influencia de Emmanuel Maignan. Cfr. R. CEÑAL: *Emmanuel Maignan, su vida, su obra, su influencia* (Revista de Estudios Políticos 12 [1952] 111-149); *La filosofía de Emmanuel Maignan* (Revista de Filosofía, 13 [1954] 17-68).

[22] Cfr. *infra*, núm. 39, p. 147.

[23] Cfr. *infra*, núm. 16. EZTERRIPA cita entre los adversarios de la materia prima al

Ferrusola, en su *Physica Peripatetica*, dictada en Cervera en 1737 [24], dedica amplio espacio a la exposición y crítica del atomismo. Su actitud es ciertamente adversa a las nuevas doctrinas; sin embargo, su diálogo con el atomismo denota bien a las claras la creciente invasión entre nosotros de los modernos sistemas; lo cual a su vez obliga al autor a intentar la actualización de la vieja tradición. Después de probar con múltiples argumentos el sistema hilemórfico y de refutar con prolijas razones las sentencias de cartesianos y corpusculares, se pregunta Ferrusola: "an systema physicum atomistarum, quod non existere satis probatum est, sit metaphysice impossibile: hoc est, an sit possibile universum simile huic et factum quale hoc iudicant atomistae?" Su respuesta es negativa, por lo que se refiere al atomismo riguroso, tal como lo explican sus principales defensores; pero Ferrusola concede que podría darse un atomismo moderado, esto es, un hilemorfismo, que, además de la materia y la forma, tuviera cuenta de la configuración de los corpúsculos, para explicar la distinción específica de los cuerpos; y esto, según él, está virtualmente contenido en el hilemorfismo tradicional: "recursum ad configurationem corpusculorum... etiam habet systema physicum peripateticum, imo magis fundatum, nam assignare potest radicem intrinsecam talis configurationis, scilicet formam substantialem, unde id quod solum bonum est in systema physico atomistarum totum est peripateticum". Ferrusola dedica también amplio lugar a los "*Turbines Cartesii*", doctrina que califica "*speciosa deliria*".

Agustín Abad, en su curso de 1744, en Calatayud, consagra una extensa disertación al "innovatum Cartesii systema", esto es, a las doctrinas de Maignan, Saguens y Tosca; el autor no admite componenda ninguna con estos atomistas: "a catholicis Academiis, qualis est, et in aeternum erit Jesuitica Bilbilitana, recedant Philosophorum vetera a Cartesianis nuper innovata. Abeat, inquam, Cartesiana Philosophia, excedat, evadat, fugiat, exterminetur, exulet, et ita exulet ut exilium patiatur sempiternum" [25]. En la Academia de la Historia se conserva un curioso manuscrito, atribuído al P. Agustín Abad, intitulado *Norte moral en el viaje de las ciencias naturales, y pretensiones humanas* [26]. El

---

jesuita Gaspar Cruzat "in m. s.". Ya Rodríguez de Pedrosa (o. c., p. 121) dice que son favorables a su sentencia algunos maestros de la Compañía, "inter ipsos Pater Gaspar de Cruzat in suo curso manuscripto".

[24] Cfr. *infra*, núm. 17.

[25] Cfr. *infra*, núm. 1.

[26] Uriarte-Lecina: *Biblioteca*, I, p. 2, citan entre los mss.. de Abad uno intitulado: *Norte moral en el estudio de las ciencias humanas, con crítica de ellas, de sus*

autor confiesa haber imitado *El Criticón* de Baltasar Gracián. Es un diálogo entre un joven, Fortunato, y su ayo, Leovigildo: éste instruye a aquél sobre el modo de aprovechar en el estudio de las ciencias naturales y le previene de las erróneas opiniones que acerca de ellas comienzan a divulgarse en España. El escrito del P. Abad nos informa del estado de opinión reinante entre nosotros por aquellos días acerca del valor de la física aristotélica; no gozaba ciertamente de unánime favor; ante el creciente predominio de la ciencia experimental, muchos son los que juzgan con menos estima aquella vieja física, abstracta y racional: "Desengáñate, Fortunato, y desengáñense, quánto más, no engañen los Maestros: la Physica, que debajo el nombre de Aristóteles se cursa en nuestra España, no es Physica, sino transcendental Philosophia". Abad, sin embargo, no parece lamentarse demasiado de este retraso de la ciencia española, ni que ello sea causa para abandonar el método escolástico; sus razones parecen adivinar los argumentos de futuras polémicas en torno de la ciencia española: "Otras naciones podrán gloriarse de haber tenido hombres eminentes en historias, matemáticas, medicina, cánones y leyes: pero ha muchos siglos que nuestra España les aventaja en la Sagrada Theología. Y bien es cierto (ni podrá negarlo el mayor enemigo de la Escolástica) que la Theología en nuestra España se zanjó sobre el método, y estudio escholastico, con el mismo rigurosamente observado creció, y adquirió aumentos, con el mismo se estableció, se aseguró, y aseguró la fe de Cristo entre los españoles". Tratando del sistema atomista, Abad se pregunta: "¿No se hallará medio entre dos extremos tan opuestos como el Systema peripatético y el Atomista?", y añade: "Ya

---

autores principales y de su método en la enseñanza, especialmente de la latinidad, retórica y filosofía; donde se hace ver que ninguna facultad humana ni política sirve al hombre, si éste no sabe en ellas buscar a Dios, y lograrlo eternamente. Creemos que es el mismo manuscrito citado por nosotros (Acad. de la Hist., leg. 239 [papeles de Jesuitas]), aunque su título no coincide con el citado por Uriarte-Lecina, dice así: *Norte moral en el viaje de las ciencias naturales, y pretensiones humanas' P. e. DD. M. J. A. B. C. e. e. RR. C. d. S. J. d. l. P.* Estas iniciales nos hacen dudar de que sea Agustín Abad el autor de esta obra. En hoja anterior a la portada se lee de letra del P. Agustín Abad: "P. Rector. Si muriese el P. Agustín Abbad de la Compª de Jesús, esse [legajo] de quadernos, q. tienen por título: *Norte moral en el viaje*, etc., se remitirán seguros al D. Dn. Juan Ign. Abad, Benedictino Claustral en el Real Monasterio de San Juan de la Peña, en Aragón. Dn. Juan pagará los portes y hará lo que se le tiene escrito. Leo, y S. Juan Bapª de 1759. Agn. A." Aquellas iniciales podrían interpretarse así: Por el D. D. M. Juan Abad, Benedictino Claustral en el Real Convento de San Juan de la Peña. Si así es, éste y no nuestro P. Abad sería el autor de este escrito. Desde luego el autor, si no es jesuita, es muy afecto a la doctrina de la Compañía, como lo descubren estas palabras: "No puedo negarte... que si alguna de las Philosophias hace paso y contribuye a la Theología Escholástica, es la Metaphysica; y más la del Doctor Eximio, que con esa mira la trabajó con tan buen orden, y propiedad, como sólidas razones" (fol. 100 r.).

quiso intentarlo un Español ingenioso, y lo atajó la muerte. Mucho antes tuvo este pensamiento un doctor Francés [tachado: cervariense]; pero en vano, pues no logró efecto alguno". La fórmula de conciliación, que aquí refiere Abad, coincide casi literalmente con el atomismo moderado, que el P. Ferrusola propone en su curso a título de hipótesis.

En su *Philosophia Recens* Tomás Serrano hace prolija exposición del sistema cartesiano. Recordando la amistad de Descartes con los jansenistas, escribe: "Ab eo tempore pauci admodum fuerunt Jansenistae, quin iidem essent et Cartesiani. Ab hac Jansenii familia inductus est mos Philosophandi inter calathos et fusos feminarum. Unde merito adhaesit novae doctrinae nomen *Philosophia de Strado*, nec multum aberit a vero, qui dicat accidisse doctrinae Cartesii in Philosophia quod Jansenii doctrinae in Theologia accidit, nimirum placuisse eam doctis praesertim feminis, et indoctis viris..." [27]. Serrano rechaza las principales tesis de Descartes; sin embargo, no todo lo enseñado por él ha de ser desaprobado; Serrano juzga dignos de mayor estimación estos puntos: "praesertim... quae dixit [Cartesius] de materia subtili, cuius usus est admirabilis in philosophia... et quae dixit de magnete, ...et quae de fluxu et reflexu Occeani, quae omnia aliquando trademus, et fortasse amplectemur".

El P. José Puig en su curso de *Physica Peripatetica* (1753) defiende acérrimamente la doctrina escolástica contra los ataques de los novadores; sus palabras denotan claramente la discordia entre los partidos de la vieja y la nueva filosofía:

"Iam longo soeculorum tractu, Dilectissime, regnavit pacifice in scholis Physica peripatetica, et regnat etiam nunc, praesertim in Hispania nostra, etsi nonnihil pace, proh dolor! interturbata per eos, qui fato nescio quo Philosophiae, iuxta ac Theologiae, incredibili affectu pruriunt in novitates. Quamobrem, ex hoc uno capite amplioris auctoritatis, praeferenda esse Physica Peripatetica, etsi reliqua forent paria. At paria certe non sunt, etenim sententia Aristotelis longe praestat reliquis utilitate, vel ex hoc uno capite, quod Philosophia innovata, vix in concordiam advenire possit, si tamen potest, cum Theologia sacra..." (28).

En las lecciones del P. José de Leyva, de 1761, encontramos, no sólo a los autores ya citados, cartesianos y maignanistas, sino también a

[27] Cfr. *infra*, núm. 54. Luis de Lossada, principal autor jesuíta de este tiempo, se expresa en términos parecidos: "Hispani quibus nihil religione carius Cartesianam Philosophiam communiter aversantur; eamque quoque vicissim irrident ut mechanicam, et nonnunquam appellant 'Philosophiam laicam, Philosophiam illiteratorum et faeminarum', vulgo 'Philosophia lega, Philosophia de capa y espada, Philosophia de estrados".

[28] Cfr. *infra*, núm. 44.

Newton, Wolff y Leibniz, de cuyas doctrinas hace sumaria exposición; el sitema de Leibniz, lo llama peregrino, "ne dicam ridiculum" [29]. Los comentarios a la Física de Aristóteles, de José Rufo se distinguen también por su amplia erudición: Descartes, Gassendi, Maignan, Leibniz, Wolff, Newton y los principales expositores y críticos de la nueva física son aducidos por este autor y no raras veces con mención directa de sus obras.

Lo dicho sobre el contenido de los manuscritos que a continuación reseñamos, dará al lector alguna idea de su valor documental. Para la historia de la filosofía española en los siglos XVII y XVIII, juzgamos de interés su testimonio: son la revelación de la una vida filosófica, que no nos parece indigna de estimación y recuerdo, dentro, no hay por qué ocultarlo, de la reconocida decadencia de ese período de nuestra historia. Por eso creemos justificada la presentación de este inventario.

RAMÓN CEÑAL, S. J.

[29] Cfr. *infra*, núm. 26, fol. 67 ss.

CATALOGO DE MANUSCRITOS

1. ABAD (AGUSTIN).

Nació en Estadilla (Huesca) el 14-1-1714. Entró en la Compañía en 1729. Enseñó retórica y filosofía en el Colegio de Huesca, y teología en el Seminario de Nobles, de Calatayud, cuyo primer Rector fué. Siendo Rector del Colegio de Montesión (Palma) le alcanzó el decreto de destierro (1767). Murió en Ferrara (Italia) el 15-4-1791.

Sig.: Col. Cortés 1070. Cod. membr., 331 × 221 mm. 332 fols.

Fol. 1r.: Philosophia Aristotelica ad mentem Eximii Doctoris, Venerabilis Patris Francisci Suarez, explicanda a P. Augustino Abad, Bilbili, anno 1744.

Ibid.: *Prooemium*. Agganipidos hausti fluctus..., iam rivos, pueri, sat prata vivere. Linquite peramena rhetorum viridaria, atque philosophicum occeanum enavigandum accurrite. Naves alacri animo conscendite, quaeis vela dabunt laeti, qui fixa mentis acie scientiam adquirendam tamquam scopum complectuntur. In triennali difficultatum navigatione nec Syrtes deerunt, aut scopuli difficient, dum argumentorum austri insurgent adversantes. Macte tamen animo state, procellas etenim ridentes, plenis laudum velis, gloriae et honoris portum tenebitis sub peritissimo... D[octore] nempe Ex[imio] navigantes. Tamtum sequemur Iesuiticum Doctorem...

Fol. 1v.: Tractatus praevius Summ[ulas] complectens.

Fol. 30r.: Scholasticae Disputationes in Universam Aristotelis logicam.

Fol. 106v.: [exp. 7 Logica]. Die 12 iunii 1745.

Fol. 107r.: Tractatus Philosophico-naturalis, Mundum, Coelum et Metheoros in compendium redigens.

Fol. 115r.: Tractatus Philosophico-naturalis de Elementis et Mixtis.

Fol. 122v.: [expl.]. Die 17 octobris 1746.

Fol. 129r: Aristotelicae Physicae Quaestiones ad mentem Eximii Doctoris explicandae,

Fol. 134r.: Dissertatio aliqua de Cartesiano referens systemate.

Fol. 241v.: [expl. Physica] 11 iunii 1746.

Fol. 244r.: Aristotelicae Metaphysicae Disputationes ad Eximii Doctoris mentem explicandae.

Fol. 332r.: [expl.] 24 martii, anno 1747.

A continuación, en hojas de tamaño menor:

"Coloquio entre un Estudiante y un médico, a quien informa el Estudiante de sus accidentes; se dixo en la despedida del Curso del P. Abad" (2 hs.).

"Despedida a los discípulos del P. Abad; trabaxola, y la dixo Juan Sanz:

Bilbilitana Escuela esclarecida,
Roma eloquente, o segunda Athenas,
en donde, no sin justa causa, puso
su dosel y su cátedra Minerva..." (2 hs.).

2. ARCAYNA (JUAN BAUTISTA).

Nació en Gandía (Valencia) el 4-7-1652. Ingresó en la Compañía en 1668. Enseñó humanidades, filosofía y teología. Rector de los Colegios de Gandía y Valencia. En 1710, Prefecto de Estudios del Colegio Romano. Murió en Roma el 15-4-1715.
Sign.: 12-13-773. Cod. membr., 221 × 150 mm. 249 fols.—3 hs.
En el lomo: Arcayna. Physica.
Fol. 1r.: Prooemium. Post ra[tiona]lem Phi[losophi]am iterum iucundissimum totius Phil[osophi]ae opus aggredior, Sapientiam, scilicet nat[ura]lium, ut Scolasticorum animus Dialecticae difficultatum pondere oppressus, tantisper respiret et delectet[ur]...
Fol. 249v.: [... ultimam] manum imposuit die 29 iunii anni 1682.

3. ARCAYNA (JUAN BAUTISTA).

Sign.: Col. Cortés 767. Cod. membr. 210 × 150 mm. 121 fols.—2 hs.—54 fols.—1 h.
En el lomo: Arcayna. Metaphysica.
Fol. 1r.: Prooemium. Postquam ambulavimus per amoenissimum totius nat[ur]ae viridarium, partem suscipimus Phil[osophi]ae valde arduam, et difficilem, Metaphysicam scilicet...
Fol. 121r.: [expl.].
A continuación:
[Portada] Disputationes in tres libros Aristotelis de Anima. Authore R° P° Ioanne Baptista Arcayna, Soc. Iesu. Maioricae. Die XVIII Mensis Februarii, ann. a Virginis Partu 1682.
Fol. 1r.: Prooemium.
Fol. 54r.: [expl.].

4. ARCAYNA (VICENTE).

Nació en Alcoy en 1576. Entró en la Compañía en 1596. Enseñó filosofía y teología en varios Colegios. Fué Rector de Calatayud y Palma de Mallorca. Murió el 18-8-1660.
Sign.: 12-14-788. Cod. membr. 210 × 150 mm. 3 hs.—596-12-128 págs.—3 hs. de índices.
Portada: Physica, P. Vincentis Arcayna de Societate Jesu. In Collegio Baleari. Anno 1609.
Pág. 2: Prooemium.
Pág. 596: [expl.].
A continuación, con nueva portada:
Commentarii, una cum quaestionibus in quatuor libros Aristotelis Stagiritae, de Coelo et Mundo.
Pág. 128: [expl.].

5. BARNUEVO (BERNARDO).

Sign.: 12-14-811. Cod. membr. 205 × 150 mm. 132 fols.
En el lomo: P. Barnuevo. In Metaphysicam.
Fol. 1r., Bernardus Barnuevo, S. J., anno 1741, Philosophiae optatum finem imposuit.
Fol. 2r.: Disputationes Scholasticae in universam Aristotelis Metaphysicam.
Fol.: 96r.: [Inc.] Animastica.
Fol. 132r.: [expl.] ... Atque hic iam sistere par est triennalem Philosophiae cursus tractationem.

6. BERTRAN (JOSE).

Nació en Olot (Gerona) el 12-6-1697. Ingresó en la Compañía en 1715. Enseñó retórica en el Colegio de Barcelona, filosofía en el de Gerona y teología en el de Barcelona. Desterrado en Italia, murió en Ferrara el 16-3-1774.
Sign.: 12-14-770. Cod. membr. 205 × 160 mm. 188 fols.
Fol. 1r.: [Portada] Disputationes Scholasticae in libros Metaphysicae. Authore, R. P. Iosepho Bertrán, Societatis Iesu. Anno 1732.
Fol. 4r.: Disputationes Scholasticae in Philosophiam Transnaturalem sive in libros Metaphysicae Aristotelis.
Prooemium. Metaphysica est quaedam scholastica [scientia], quae ultra vulgares et obvias rerum considerationes sese erigit ad altiorem, et subtiliorem circa res ipsas, de quibus agit, speculationem....

Fol. 130v.: [expl.] ... Ex his facile intelligis discrimen inter situm, et habitum. Qui velit plura super his adeat Conimbricenses.

Fol. 136r.: Tractatus Scholasticus de Anima.

Proemium, Tractatus iste vulgo dictus Animastica adeo supra coeteros Philosophiae se attollit dignitate, ut magna illa anima Augustinus dicere non dubitaverit libr 3. De Ordine, duas esse praecipuas in philosophia quaestiones de Deo alteram, alteram de anima...

Fol. 188r.: [expl.] Pr. 2.° via a priori. [Falto de las últimas páginas].

7. BORRULL (TOMAS).

Sign.: 12-14-879. Cod. membr., 210 × 150 mm. 318 págs. 3 hs.

Pág. 1: [Portada] Disputationes in Universam Aristotelis Metaph[ysic]am a R. P. Thoma Borrull de Societate Jesu. Gandiae, 5.° idus septembris, anno 1654.

Pág. 3: [Inc.] Obiectum materiale metaphysicae dicitur esse communiter omne ens praescindens a materia, quales sunt Deus, Angeli, etc.: non tamen opus est obiectum materiale huius scientiae sit ens spirituale, sed solum ut praescindat a materia, id est, ut non consideretur quatenus ens materiale...

Pág. 171: Disputationes in 3. Libros Arist[ote]lis de Anima.

[Inc.] Temporis angustiae cogunt nos disputationes animasticas in compendium reducere...

Pág. 318: [expl.] ...die 26 Januarii, anno 1655.

8. CAMPOVERDE (JUAN DE).

Nació en Toledo, el 12-10-1658. Ingresó en la Compañía en 1673. Enseñó filosofía en el Colegio de Alcalá; teología moral en los de Plasencia y Toledo, y escolástica, primeramente en la Universidad de Alcalá y luego en el Colegio Imperial, de Madrid, del que fué más tarde Rector. Murió en Madrid, el 12-2-1737.

Sign.: Col. Cortes 761. Cod. membr., 210 × 150 mm. 234 fols.

Portada: Quaestiones aliquae Phylosophicae per Authorem R. P. M. Joannem De Campoverde Societatis Jesu. In eiusdem Societatis Collegio Complutensi Phylosophiae Professorem. Anno 1690.

Fol. 1r.: Ex Logica. Disputatio 1.ª De identitate et distinctione reali. Multa satis acute tractantur ab AA. sub praefixo titulo, quorum aliqua nos longius, alia brevius, prout res tulerit, discutiemus, ex his quae NN. DD. politiori calamo, et subtili doctrinae ingenio tradunt, quorum vestigiis insistemus, ne noster labor cuiquam reprehendendus videatur.

Fol. 87r.: Index secundae partis. Ex Physica.

Fol. 88r.: Disputatio 1.ª Utrum materia 1.ª habeat propriam existentiam; an potius existat per existentiam formae.

Fol. 94r.: Disputatio 2.ª Utrum subsistentia consistat in positivo, an in negativo?

Fol. 110r.: Disputatio 3.ª De educatione, et creatione.

Fol. 118r.: Disputatio 4.ª De conexione, aut inconnexione causarum cum possibilitate, aut impossibilitate rerum possibilium.

Fol. 142r. Disputatio 5.ª De tempore. Utrum duratio rerum distinguatur realiter a realitate durante, et tempore extrinseco.

Fol. 162r.: Disp. 7.ª [6.ª]. In quonam physice consistat possibilitas possibilium, et impossibilitas impossibilium.

Fol. 205r.: [Disp. 8.ª]. Unde proveniat successio alterationis.

Fol. 208r.: [Ex Metaphysica]. Quaestio 1.ª: Utrum eadem propositio mentalis possit transire de vera in falsam, aut de falsa in veram?

Fol. 226r.: Disp. 2.ª Utrum duo contradictoria obiectiva possint existere pro diversis instantibus?

Fol. 242r.: Disp. 3.ª De carentiis, seu de rerum non esse.

Fol. 276r.: Disp. 4.ª De ente rationis, seu de obiecto impossibili.

9. CAÑELLES [Cañellas] (MIGUEL).

Nació en Palma de Mallorca, el 24-9-1703. Ingresó en la Compañía el 26-6-1719. Enseñó retórica en los Colegios de Tortosa y Palma, y filosofía y teología en la Universidad Luliana. Murió en Barcelona el 19-10-1761.

Sign.: 12-14-741. Cod. membr., 200 × 150 mm. 84 hs.

Fol. 1r.: [Portada]. Disputationes Dialecticae vulgo Summulae ad primam partem Philosophici cursus spectantes Exaratae iuxta solidam mentem Doctoris Eximii Venerabilis P. Francisci Suarez. Auctore Reverendo admodum Patre Michaele Cañellas Soc. Iesu. Die 9 septembris, anni 1733.

Ib.: Prooemium. Philosophiae candidatos alloquuturos, duo in primis monita velim, illam scilicet in ardui muntos vertice positam esse, quo gemina candoris, atque laboris penna avolare oportet...

Fol. 71v.: ... Haec praelibasse sufficiat, nec iuvat amplius immorari in his cum imminenti capitis periculo. Cedant utinam in laudem individuae Trinitatis... [] ... a logica parva feliciter exeuntes ad magnam iam iam initiamur. Die 5.° dez. anni 1733.

Fol. 73r.: De elementis egit Philosophus in libris de ortu et interitu... [sigue un breve tratado "de elementis"].

Fol. 84r.: Sed haec breviter delibasse sufficiat. Caetera copiosius dabunt Conimbricenses. Vel potius coelo cum nos Deus ipse beavit.

10. CIRARENCH (JOSE).

Nació en Prats del Rey (Barcelona), el 3-2-1668. Entró en la Compañía en 1682. Enseñó filosofía en el Colegio de Palma; teología, 27 años, en los de Lérida y Gerona. Fué Rector del Colegio de Cervera, donde murió el 19-8-1743.

Sign.: 12-14-806. Cod. sin cubiertas. 205 X 145 mm. 150-98 fols.

[Portada:] Cursus Phylosophycus Aristotelicus variis demonstrationibus illustratus a R. P. Josepho Cirarench Societa. Jesu Philosophiae Interprete. 1698.

Fol. 1r.: Praefatio. Illustrissima Philosophia amoris sapientiae legitima proles, omnium scientiarum Reginae Theologiae pedissequa, coeterarum etiam facultatum clarissimum jubar, quam tum profana tum oracula Divina Sanctorum Petrum linguis exornant, utpote quae hominum mentes in suis operationibus dirigit, universi partes introspicit, abdita naturae mysteria reserat, et latitudinem mentis considerat.

Fol. 1 bis r.: Praelectiones in Aristotelis Dialecticam.

Fol. 150r.: [expl.] ... Die 20 octobris anno... millessimo secentessimo nonagessimo octavo.

Siguen 2 hs. de índices. A continuación, con nueva numeración:

Fol. 1r.: De Anima. Animus noster vagatus extra se in contemplatione rerum naturalium, tum rerum transnaturalium, tandem ad se reversus, ut ita loquar, intra se collectus, domum suam resilire cogitur seipsumque considerare...

Fol. 98v.: Finis huiusce Animasticae fuit die 25 mensis maii, anno 1702, sub praesidio et magisterio Patris Josephi Ciranch Philosophiae Profesoris sapientissimi, nec non Theologiae pro Suaristica opinione meritissime electus.

[Siguen 2 hs. de índices].

11. COCHET (FRANCISCO).

Sign.: 12-14-791. Cod. sin cubiertas. 200 X 150 mm. 114-262 págs.

Pág. 3: [Portada]. Introductio ad Aristotelis Dialecticam.

[Inc.] Summulisticas Disputationes Aristotelis Dialecticae praemittendas censemus; non modo Philosophorum pene omnium prementes vestigia, sed ipsam etiam aemulantes naturam, quae istam nos edocet procedendi methodum...

Pág. 111: [expl.] ... Die 19 octobris, anni a Virginis puerperio 1704.

Sigue 1 h. de índice. A continuación, con nueva paginación:

Pág. 1: Scholasticae Disputationes in Universam Aristotelis Dialecticam, Auctore admodum reverendo Patre Francisco Cochet in Collegio Divi Martini Gerundensis Societatis Jesu.

Ib.: Prooemium. Ad rationalem philosophiam accedimus, Auditores, charissimi, cuius in studio decurrendo praecipuus, si non totus huius anni labor insumitur...

Pág. 262: [expl.] ... die 28 iunii, anni M.D.CCIIII.

Siguen 2 hs. de índices.

12. CRUCIO DE ORBANEJA (NICOLAS).

Sign.: 12-14-810. Cod. membr., 205 X 155 mm. 190 fols.

[Portada]. Organum Philosophiae seu Dialectica Aristotelis Stagiritae in libros tres distributa, et commentariis illustrata. A Patre Nicolao Crucio de Orbaneja Philosophiae Professore. In Collegio Divi Pauli Granatensi. Anno Domini millessimo sexcentessimo quadragessimo quinto. Pridie Calendas Januarii. In tempore matutino.

Fol. 1r.: Praescriptio. Post trimestres, e quibus excussistis summulisticas nuces; post isagogica crepundia, in quibus versati essetis adhuc teneriores (auditores ingenui), iam nunc grandiorem ingenio[sio]rem vestrorum aetatem ad maiora Logicae negotia convertam...

13. ESCALES (JUAN ANTONIO).

Sign.: 12-14-785. Cod. membr., 210 X 250 mm. 236 fols.

En el lomo: Pater Escales in Physicam.

Fol. 1r.: Prooemium.

Fol. 200v.: [Expl. comentario a los 8 11. Physicorum].

Fol. 202r.: Tractatus Phil. In duos Aristotelis libros de Ortu, et Interitu.

Fol. 236v.: [expl.] ... Qui plura de his curiosa velit, adeat nostros Conimbricenses multa eruditione, ut solent, tractatum istum versantes, Adeat etiam Patrem Viñes. Nobis enim pro temporis inopia, haec insinuata sufficiant.

14. ESCRIG (APOLINAR).

Sign.: 12-14-792. Cod. membr., 205 X 150 mm. 305 págs.

[Portada:] Summa Dialecticae, seu Compendiariae Disputationes ad Logicam. A R. P. Apollinario Escrig Soc. Jesu. Scriptae a Petro Maura, nunc Soc. Jesu. Die 9 septembris, anno 1681.

Pág. 1: Quod olim sapientissimo Atheniensium instituto, praeconis elata voce denuntiabatur Oratoribus, ut sine prooemiis et epilogis causam perorarent; hoc mihi iure optimo praestandum re ipsa, quam versamus, praecipere videtur: Tanta enim est Philosophiae utilitas, pulchritudo et dignitas, ut nullius commendatione egeat...

Pág. 305: [expl.] ... Finem dedimus die vigesima septima aprilis 1682.

Siguen dos hs., que tratan de esta cuestión: "Nequit praescindi ratio individui ab omnibus individuis absolute".

15. EZTERRIPA Y ZUAZO (ANASTASIO DE).

Nació en Durango (Vizcaya) el 10-11-1704. Entró en la Compañía en 1725. Enseñó filosofía en el Colegio de Palencia y teología en el de Pamplona. Desterrado, murió en Pieve (Italia) el 25-4-1788.

Sign.: 12-14-728. Cod. membr. 210 × 150 mm. 218 fols.—4 de índ.

Fol. 1r.: [Portada] Tripartitae Philosophiae Pars Prima sive Rationalis secundum Aristotelis doctrinam multiplici dissertatione adornatam.

Ib.: Prooemium. Si magnifica Philosophiae, qua late patet, encomia in me diu vobis proferre voluero, si dignitatem, si necessitatem eius proponere vobis attentavero, si originem, si progressum per tot retroacta saecula, si statum denique, quo tot terrarum orbe nunc temporis quiescit pacifice, adumbrandum vobis, vel leviter dixero, universa scientiis omnibus naturalibus attributa peculiari quadam ratione Philosophiae iure merito adaptabo...

Fol. 218: [expl.] Die vigesima quarta Iulii, anno Domini millessimo, septingentessimo, trigessimoque nono. Sub disciplina Patris Athanasii de Ezterripa.

16. EZTERRIPA Y ZUAZO (ANASTASIO DE).

Sign.: 12-14-786. Cod. membr. 210 × 150 mm. 224 fols.—2 de índ.

En el lomo: Physica de el P. Ezterripa.

Fol. 1r.: [Portada] Tripartitae Philosophiae Pars secunda Octo libros Physicorum Aristotelis circa corporis naturalis constitutionem complectens.

Prooemium. Aristotelis, inquam, libros, qui Philosophis coeteris comparatus, inmensus est oceanus...

Fol. 223v.: [expl.] ... die 2 julii.

17. FERRUSOLA (PEDRO).

Nació en Olot (Gerona) el 1-8-1703. Ingresó en la Compañía en 1722. Enseñó retórica tres años, filosofía seis y teología veinte en la Universidad de Cervera, de la que también fué Rector y prefecto de estudios. Desterrado, murió en Ferra el 24-5-1771.

Sign.: 12-14-748. Cod. membr. 210 × 155 mm. 103-14 fols.

Portada: Physica Peripatetica Principiis Scholae Jesuiticae aucta. Auctore etiam P° Petro Ferrusola, Soc. Jesu. Scripsit Antonius Reynes eiusdem Soc. Cervariae. Anno 1737.

Fol. 1r.: Physica dicitur a graeco *physis* latine natura, et sonat idem ac *scientia de natura*.

Fol. 103v.: [Explicit. A continuación, después de unas hojas en blanco, 14 fols. con el título:]

Appendices ad Philosophiam.

18. FERRUSOLA (PEDRO).

Sign.: 12-14-749. Cod. membr. 210 × 160 mm. 112 fols.—3 de índ.—9 hs.

Portada: Metaphysica, Aliique Tractatus et Appendices. A P. Petro Ferrusola, Soc. Jesu.

Fol. 1r.: Prooemium. Metaphysica, seu transphysica, eo quod obiectum eius sit remotius ab speculatione humana, quam obiectum physicae...

Fol. 89v.: [explicit. Después de unas hs. en blanco].

Fol. 93r.: De esse metaphysico signato, et esse metaphysico exercito.

Fol. 97r.: Opusculum de Ente negativo.

Fol. 105v.: Disp. De Aeternitate a parte post tota simul...

Fol. 109r.: De effectibus Beatitudinis pertinentibus ad spiritum, et corpus beati.

Fol. 112v.: [Explicit. Siguen 3 hs. de índices. A continuación:]

Apendices ad Philosophiam elaboratae a sapientissimo P. Petro Ferrusola, Soc. Jesu [9 hs.; son los mismos del número anterior].

19. FLUXÁ (JACOBO).

Nació en Palma de Mallorca el 13-11-1688. Entró en la Compañía el 2-12-1703. Enseñó filosofía y teología en la Universidad Luliana. Murió en 14-9-1765.

Sign.: 12-14-1077. Códice sin cubiertas, compuesto de dos partes. Al pie de la primera página de la segunda parte se lee:

Id., Jacobus Fluxá, 310 × 220 mm. 163-130 fols.

Fol. 1r. (de la primera parte): Physica Universa Aristotelico-Suaristica.

Ib.: Prooemium. Lassaverit forsam in Logica creber anhelitus artus, amantissimi Discipuli, nunc autem inter Philosophiam rationalem, seu Logicam, et Philosophiam trans-

naturalem, seu Metaphysicam, ut mos fert, Philosophia antonomastice dicta, ut aliquantulum respiret animus vester, intercedet...
Fol. 1r. (de la segunda parte): Institutiones Praeviae in Philosophiam Aristotelico-Suaristicam.
Ib.: Prooemium. Adesto, quaeso, animis, amantissimi candidati, viamque sensim arripite in Philosophiam universam Aristotelico-Suaristicam. Sat ludis, praeludis, inquam, datum est. Ad decretorias Institutiones modo gradum facimus...
Fol. 36v.: [expl.]: ... Utinam ita instruamur, ut studium, labor, vigiliae, denique scientia ipsa in maiorem Dei gloriam Purissimaeque Mariae conferantur. Finis.
Fol. 39r.: Logica Universa Aristotelico-Suaristica.
Prooemium. A pretexta ad virilem togam, amantissi-candidati, vos transfert, ad sedilia gravitatis penitiora vos Philosophia Regina iamiam traducit. Logica iubet, facultas rationalis imperative dirigit: sedete, puerilia abiicite...
Fol. 130v.: Et haec dicta sint satis. Cedant utinam ad maiorem Dei gloriam.

20. GARCIA (DIEGO).

Nació en Palma de Mallorca el 15-4-1655. Ingresó en la Compañía en 1673. Enseñó filosofía y teología en el Colegio de Montesión (Palma). Fué el primero que se doctoró en teología en la Universidad Luliana y su primer catedrático de prima de teología. Murió el 25-12-1723.
Sign.: 12-14-737. Cod. membr. 215 × 150 mm. 221 fols.
Portada: Disputationes Scholasticae supra octo libros Physicorum Aristotelis. Interprete R. admodum Patre Didaco Garcia, Societatis Jesu in Colegio Montis-Sion, Palmae-Balearium, die 10 septembris 1686.
Fol. 1r.: Prooemium.
Fol. 221v. [expl.] ... die trigessima mensis maii 1687.

21. GARCIA (DIEGO).

Sign.: 12-14-799. Cod. membr. 210 × 150 mm. 197 fols.
En el lomo: Physica de Garcia.
Fol. 1r.: [Portada] Disputationes Scholasticae in Octo libros Physicorum Aristotelis.
Ib.: Prooemium. Exacta iam per irretitos logicae calles laboriosa via, ad fortunatos et amoenos philosophiae campos devenimus...
Fol. 197r.: [expl.] ... die 30 mensis maii, anno 1687.

22. GARI (JAIME).

Nació en Vich el 14-2-1662. Entró en la Compañía el 17-4-678. Murió en Barcelona el 27-7-1722.
Sign.: 12-14-877. Cod. membr. 210 × 150 mm. 199 fols.—3 de índ.
En el lomo: Gari. Physica.
Portada: Disputationes Scholasticae in octo libros Physicorum Aristotelis. Autore Rdo. Pe Jacobo Gari, Soc. Jesu, Philosophiae Publico Professore. Scribente Vincentio Crespi in Collegio Montis-Sion Civitatis Maioricensis. Anno. 1693.

23. GARI (JAIME).

Sign.: 12-14-731. Cod. membr. 215 × 160 mm. 200 fols.
En el lomo: Gari. Metaphysica Suarist.
Portada: Disputationes Scholasticae in libros Metaphysicae Aristotelis. Authore Reverendo Patre Jacobo Gari, Societatis Jesu, Philosophiae Professore, Maioricae in Collegio Montis-Sion Soc. Jesu. Die 19 mensis octobris anno 1694.
Fol. 200v.: [expl.] ... 9 martii 1695.

24. GIL (JUAN).

Sign.: 12-14-745. Cod. membr. 210 × 150 mm. 212 fols. (Fol. 155v. ss.: Metafísica de A. Pueyo, cf. infra, núm. 43.
Portada: Metaphysica Universa Aristotelico-Suaristica. Auctore, R. P. Joanne Gil. In Collegio Bilbilitano Soc. Jesu Philosophiae Professore. Anno 1710. Haec eius alumnus scripsit Jacobus Fluxá et Thomas e Soc. Jesu.
Fol. 104r: Et haec dicta sint satis de Metaphysica.
Fol. 106r.: [inc. tratado "De Anima"] Tractatus iste ultimus est ordine, et dignitate, et ad res Theologicas utilissimus, quique ab argumento, et subiecto, quod iuxta aliquos est anima, iuxta alios corpus animatum, nuncupari potest Animastica.
Fol. 148r.: ... Haec dicta sufficiant ad triennalem Philosophiae cursum...

25. GORMAZ (JUAN BAUTISTA).

Nació en Miedes (Guadalajara) el 24-6-1650. Ingresó en la Compañía en 1668. Enseñó humanidades en Gandía, filosofía en Calatayud, teología en Valencia y Roma. Murió en Zaragoza el 9-3-1708.

Sign.: 12-14-796. Cod. membr. 210 × 150 mm. 227 fols.
En el lomo: Physica del P. Gormaz.
Portada: Tractatus in octo libros Physicorum seu de na[tura]li auscultatione notitiae prooemiales.
Fol. 1r.: [Inc.] Antiquiores philosophi triplici divisione partiti sunt philosophiam, nempe in naturalem, moralem, et dialecticam; de hac, egimus toto anno superiori, de morali agunt theologi, de naturali per duos annos acturi sumus; haec etenim comprehendit, ut notant Conimbricenses, metaphysicam, quae philosophia 1.ª nuncupatur; et iuxta alios etiam dialecticam, quae philosophia rationalis dicitur; comprehendit etiam physicam, quae philosophia naturalis est et communi doctorum usu absolute vocitatur physica...
Fol. 147v.: [Al final de la Disp. 2.ª "de infinito"]: Jesus, Maria, Joseph, anno 1679.
Fol. 227r.: [expl.] ... cedant in laudem Dei...

26. LEYVA (JOSE DE).

Nació en Osuna el 9-2-1720. Entró en la Compañía en 1736.
Desterrado, murió en Italia el 30-12-1788.
Sign.: 12-14-800. Cod. membr. 210 × 150 mm. 158 fols.—3 hs. índ.
En el lomo: Leyva. In VV. ac RR. Systemata.
Portada: [en el margen superior]: A die 9 mensis septembris 1761.
Pars 1.ª Physica. Peripateticae Philosophiae Institutiones Physicae. Ex Acroamaticis Philosophorum Principis Stagiritae Libris potissimum depromptae, Magnae Matris cuius auspicio triennalis noster labor incoepit, obstetatae Tutelae, Praesidioque commissae. Auctore, P. Josepho de Leyva, S. J.
Fol. 1r.: Auditoribus. En vobis in *gradum rursus*, in *lineam rursus*, ut cum Tertulliano loquar...
Fol. 158v.: [expl.] ... Hucusque de VV. [veterum] ac RR. [recentiorum] circa 1.ª principia intrinseca corporis naturalis completi systematibus.

27. MAGAROLA.

Sign.: 12-14-766. Cod. membr. 200 × 150 mm. 1 h.—170 fols.—3 hs. de índices.
En el lomo: Magarola. Metaphysica.
Fol. 1r.: Prooemium. Metaphysica idem est ac post Physicam, unde bonus [ordo] postulare videtur, ut disputationibus physicis absolutis Metaphysicas aggrediamur...
Fol. 170v.: [expl.] ... die 18 ianuarii 1680.

28. MARCILLO (MANUEL).

Nació en Olot (Gerona) el 31-12-1656. Ingresó en la Compañía en 1671. Enseñó humanidades en el Colegio de Lérida, y filosofía en Urgel; siendo Rector de este Colegio murió el 24-7-1696.
Sign.: 12-14-768. Cod. membr. 210 × 150 mm. 101-127 fols.
Fol. 1r.: [Inc. "De Anima"] Prooemium. Animasticam, nobilissimam totius Philosophiae partem, solam animam, eiusque potentias, et affectiones, in omnibus sibi vindicare sunt qui opinent; alii corpus animatum, eiusque proprietates supra addunt...
A continuación, con nueva numeración.
Portada: Disputationes Metaphysicae a R. P. Emanuele Marcillo e Societate Jesu. Die 12 septembris, anno 1689.

29. MATA (AGUSTIN DE LA).

Sign.: 12-14-765. Cod. membr. 215 × 150 mm. 78-89 fols.—3 hs. de índices.
En el lomo: Lógica del P. Agustín de la Mata.
Portada: Peripateticae Jesuiticae Philosophiae Pars Prima continens Logicam Magnam. Authore, F. Augustino de la Mata, Socie. Jesu. Compostellae, anno M.D.CC.XXXIII.
Fol. 1r.: Dissertationes in universam Aristotelis Dialecticam.
Fol. 78r.: [expl.]: Finis Prooemialium.
A continuación, con nueva paginación:
Fol. 1r.: Dissertationes in Universalem Aristotelis Logicam de his quae pertinent ad primam Intellectus operationes.
Fol. 89v.: [expl.] Finis, 17 julii 1734.

30. MATA (AGUSTIN DE LA).

Sign.: 12-14-755. Cod. membr. 210 × 150 mm. 257 fols.—2 de índ.
En el lomo: Metaphysica del P. M. Mata.
Portada: Peripateticae Jesuiticae Philosophiae Pars Tertia, Physicam particularem et Metaphysicam continens. Authore, P. Augustino de la Mata, Socie. Jesu.
Fol. 1r.: Prooemium. Methodus doctrinae exposuit, ut absoluta tractatione de corpore naturali in communi, quam sub titulo physicae generalis tradidimus anno superiori, accingamur ad exponendam physicam particularem.
Fol. 58r.: [inc. "De anima"] Para haec Philosophiae naturalis, quae Animastica [dicitur]...

Fol. 213r.: Metaphysica sic dicta, eo quod Physicae metas longe transiliat, scientia est inter Facultates naturales excellentior...
Fol. 257v.: Finis.

31. MIRANDA (FRANCISCO DE).

Nació en San Feliz (diócesis de Astorga) el 16-11-1679. Ingresó en la Compañía en 1693. Enseñó filosofía; teología, veinticinco años, en Valladolid y Salamanca. Murió en Roma el 13-4-1744.
Sign.: 12-14-778. Cod. membr. 205 × 150 mm. 25-91 fols.—2 de índices.
En el lomo: Logica del P. Miranda.
Portada: Philosophia rationalis, Dialectica scilicet sive Logica. Auctore, P. Francisco Miranda e Societate Jesu Publico Professore. In Compostellano Collegio, anno 1706.
Fol. 1r.: Praeludium. Dum alii praeludia rethoricis floribus amoena contexunt, Dialecticam salutantes floridis encomiis, ego ineptae morae impatiens, praeludium conficio, non quod vestris auribus infructuose lenocinetur, sed quod vos edoceat plura necessario praemitenda.
[Siguen las Sumulas; a continuación, con nueva paginación:]
Fol. 1r.: Disputationes Prooemiales Logicae.
Fol. 91r.: [expl.] ... Die XXIX julii, Anno Domini M.D.CC.VII.
(Bajo la cubierta, plegado y pegado a la primera hoja, contiene este códice un folio impreso: "Universae Logicae Assertiones... propugnabuntur in Collegio Societatis Jesu Compostellano Assumptae Virgini dicato. Die 22 mensis novembris, anno 1707").

32. MIRANDA (FRANCISCO DE).

Sign.: 12-14-751. Cod. membr. 205 × 150 mm. 164. 2 fols.
En el lomo: Physica del P. Mº Miranda.
Portada: Philosophia Naturalis sive Physica. Authore, P. Franc.º Miranda e Societate Jesu Publico Philosophiae Professore. Anno 1707. In Compostellano Collegio.
Fol. 7r.: Praeludium. En quam placida vos excipit secunda haec, eaque nobilissima Philosophiae pars, ipsa quippe operis huius inscriptio vobis praedicit voluptatem illam, quae studia, laboresque vestros deinceps comitabitur. Dialectica hucusque vivacia ingenia vestra coercuit, et mentem intra mentem ipsam continuit; sed adest iam Physica, quae vos e Dialecticae sinu proripit, et totius naturae contemplationi impendere iubet vires illas, in quas Dialectica fovente, faventeque Numine, adolevistis...
Fol. 164v.: [expl.] ... Duodecimo Kalendas Augusti. Anno Domini M.D.CC.VIII.

33. MONREAL (MIGUEL JERONIMO).

Nació en Zaragoza el 29-9-1664. Ingresó en la Compañía el 17-10-1678. Enseñó filosofía en Gerona; teología en Zaragoza, donde fué Rector. Murió en Madrid, en el Colegio Imperial, el 22-10-1740.
Sign.: 12-14-787. Cod. membr. 205 × 150 mm. 257 fols.
En el lomo: Monreal. Physica.
Fol. 1r.: [Portada] Disputationes Scholasticae in octo libros Phisicorum Aristotelis. Authore admodum Rdº Pº Michaële Monreal, Soc. Jesu Publico Philosophiae Interprete in Gerundensi Collegio. Excipiebat Josephus Rocabert eiusdem Societatis, anno 1692.
Ib.: Prooemium. Philosophia in se complectitur Ethicam, sive Moralem, Dialecticam, et Physicam. Ethicam sibi arrogant Theologi. Dialecticam anno superiori expendimus. Physica... nobis reliqua est...

34. MORELL (JOSE).

Nació en Manresa el 7-10-1649. Ingresó en la Compañía en 1665. Enseñó filosofía en el Colegio de Montesión (Palma). Fué Rector de los Colegios de Manresa y Gerona, donde murió el 7-10-1696.
Sign.: 12-14-727. Cod. membr. 210 × 150 mm. 46-220-95 fols.
En el lomo: Metaph. de Morell.
Fol. 1r.: Disputationes commentariae in libros de Coelo, Ortu et Interitu, Elementis, et Meteoris.
Fol. 46v.: [expl.].
A continuación, con nueva numeración.
Fol. 1v., Prooemium. Metaphysica idem est ac scientia transnaturalis...
Fol. 220r.: [expl. Metaphysica] ... die 21 mensis aprilis, anno 1684.
Sigue, con nueva numeración:
Fol. 1r.: Disputationes commentariae in tres libros de Anima.
Fol. 95r.: [expl.] ... die 26 maii, anni 1685.

35. PEDRALBES (JAIME).

Nació en San Gervasio de Casolas el 7-3-1708. Ingresó en la Compañía en 1727. Enseñó filosofía en el Colegio de Gerona; teología en el de Barcelona. Desterrado en Italia, murió en Ferrara el 8-3-1786.
Sign.: 12-14-764. Cod. membr. 205 × 150 mm. 173 fols.

En el lomo: Pedralbes in Logicam.
Fol. 1r.: Cursus Philosophicus Aristotelicus, iuxta mentem Doctoris Angelici D. Thomae Aquniatis, et Doctoris Eximii V. P. Francisci Suarez. S. J., Authore, Rev. admodum P. Jacobo Pedralbes, Soc. Jesu. Anno 1739.
Ib.: Prooemium. Tripartita, tradidit Aristotelis philosophiam, quam trienium absolvendam incipimus...
Fol. 59r.: [expl. Summulas] ... die 12 dezembris, anni 1739.
Fol. 61r.: Scholasticae disputationes in universam Aristotelis Dialecticam.
Fol. 173r.: [expl.] ... Finita fuit die 20 iunii, anni a Nativitate Domini 1740. In Collegio Gerundensi D. Martini.

36. PEDRALBES (JAIME).

Sign.: 12-14-804. Cod. membr. 210 × 150 mm. 146 fols.
En el lomo: Pedralbes in Physicam.
Fol. Ir.: [Portada] Scholasticae Disputationes in Aristotelis libros Physicorum.
Ib.: Prooemium. Physica idem est ac Philosophia naturalis, quae per universum spatiata totius naturae campum cuncta accurate disquirit.
Fol. 146r.: [expl.] ... Die 14 junii 1741.

37. POCA (JOSE).

Nació en Espluga de Francolí el 16-3-1707. Ingresó en la Compañía en 1721. Enseñó filosofía en el Colegio de Gerona; teología en el de Barcelona. Murió en Barcelona el 16-11-1749.
Sign.: 12-14-729. Cod. membr. 205 × 150 mm. 423 págs.—3 hs. índ.
En el lomo: Poca in Logicam.
Portada: Cur[sus] Philosophicus Aristotelicus ad mentem Eximii Dⁱˢ V. Pⁱˢ Franᶜⁱ Suarez. Authore admodum Rdo. P. Josepho Poca Philosophiae Professore. Gerundae, die 10 dezembris, anno 1736.
Pág. 1: Prooemium. Philosophiam, quam hodierna die pertractandam suscipimus, iuxta graecae vocis etymon amorem sonat, studiumque sapientiae. Adeo excellens est, ut eam eloquentiae Parens M. T. Cicero vitae ducem, legum inventricem, magistram morum appellare non dubitaverit...
[Después de las Sumulas].
Pág. 145: Disputationes Scholasticae in Universam Aristotelis Logicam ad mentem Dⁱ Eximii.

38. POCA (JOSE).

Sign.: 12-14-724. Cod. membr. 200 × 150 mm. 198 fols.
Portada: Disputationes Scholasticae in Universam Aristotelis Metaphysicam ad mentem Dⁱˢ Eximii V. Pⁱˢ Francisci Suarez. Auctore admodum Rdo. Pᵉ Josepho Poca Philosophiae Professore.
Fol. 1r.: Prooemium. Metaphysica graece idem sonat ac scientia transcendentalis, sive post Physicam...
Fol. 112v.: ... et haec de Metaphysicis sit satis.
Fol. 113r.: Disputationes scholasticae in tres libros Aristotelis de Anima.
Fol. 114r.: Tractatus iste iuxta morem inter Philosophos ordine postremus est, dignitiate, et utilitate nulli secundus...
Fol. 153v.: Finis. Die 2.ª maii, an. 1739.
Fol. 154r.: Apendix ad libros Posteriorum Logicae Aristotelicae.
Fol. 170r.: Tractatus primus De Ortu, et Interitu, seu de Generatione et Corruptione.
Fol. 187r.: Tractatus 2ᵘˢ. De Mundo, et Elementis, de Coelo, et Meteoris.

39. POCA (JOSE).

Sig.: 12-14-797. Cod. membr. 200 × 150 mm. 458 págs.—3 hs. índ.
En el lomo: Poca in Physicam.
Portada: Disputa Scholastica in octo libros Physicorum Aristotelis. Auctore admodum, Rdo. Pᵉ Josepho Poca Philosophiae Professore. Gerundae. Die 7.ª septembris, anno 1737.
Pág. 3: Praefatio. Physica, seu Physiologia, quam aggredimur, idem graece sonat, quod scientia, seu sermo de natura...

40. PRATS (VALENTIN).

Nació en Barcelona el 10-2-1706. Ingresó en la Compañía en 1720. Enseñó filosofía en Urgel. Murió en el Colegio de Lérida el 5-5-1738.
Sig.: 12-14-769. Cod. membr. 200 × 150 mm. 266 pág.—4 hs. índ.
Portada: Disputationes Scholasticae in Universam Aristotelis Logicam iuxta doctrinam D. D. Angelici et Eximii. Authore Rdo. A. P. Valentino Prats, Soc. Jesu.
Pág. 1: Prooemium. Logicam sex partibus complexus est Aristotelis, scilicet uno lib. Cathegoriarum...
Pág. 195: [expl.] Quae quaeiacumque dicta de Universa Aristotelis Logica cedant ad

maiorem Dei gloriam... nec non Suaristicae Scholae validissimi Athlantis V. P. Francisci Suarez. Urgeliae. Mense junio 1734.

Pág. 197: Disputatio Appendix De concretis, et Abstractis.

Pág. 207: Tractatus Physico-Scholasticus de Elementis.

Pág. 235: Tractatus Scholasticus De Ortu, et Interitu, seu de Generatione, et Corruptione.

Pág. 256: Tractatus Scholasticus de Coelo.

Pág. 266: [expl.] ... et haec de coelis dicta cedant in laudem Dni. coeli, terrae. Urgellae 5 ianuarii 1736.

41. PRATS (VALENTIN).

Sing.: 12-14-781. Cod. membr. 200 × 150 mm. 269 págs.—3 hs. índ.

Portada: Disputationes Scholasticae in Universam Aristotelis Physicam. Auctore Rdo. admodum P^e Valentino Prats, Soc. Jesu.

Pág. 1: Prooemium. Accedimus ad Physicam seu Physiologiam, quae idem est ac *Facultas naturalis* seu agens de ente naturali...

Pág. 269: [expl.] ... hucusque dicta cedant in laudem Sanctissimae Trinitatis in cuius pervigilio definitur. Urgellae die 4 junii 1735.

43. PUEYO (ALBERTO).

Nació en Palma el 2-9-1671. Ingresó en la Compañía en 1688. Enseñó filosofía. Murió en Madrid el 17-5-1734.

Sign.: 12-14-745. (Cf. *supra* núm. 24).

Fol. 155v.: [Portada] Tractatus praest[an]tiss[im]us in Metap[physic]am Aristotelis. Authore R. P. Alberto Pueyo, Soc. Jesu. Scribebat Jacobus Fluxá et Thomas.

Fol. 212v.: [expl.] ... Insuper formalis praeteritio Adami non est decretum, vel scientia visionis de non existentia Adami pro nunc, et de existentia eiusdem Adami pro antea.

44. PUIG (JOSE).

Nació en Pí el 14-4-1722. Entró en la Compañía el 22-10-1741. Enseñó teología en el Colegio de Barcelona. Desterrado en Italia, murió en Ferrara el 10-10-1801.

Sign.: 12-14-782. Cod. membr. 200 × 150 mm. 155 fols.

En el lomo: Puig in Physicam.

Portada: Physica Peripatetica principiis Scholae Jesuiticae aucta ad mentem Dris. Angelici D. Thomae et Dris. Eximii P. Franci Suarez.

Fol. 1r.: Prooemium. Physiologiam aggredimur, Amantissimi, id est, sensibili de natura tractationem, quam et Philosophiam naturalem, et Physicam a graeco Pyhsis, latine natura, appellant...

Fol. 155r.: [expl.] ... finem imposuimus huic libro, die 7 decem. 1753.

45. PUIG (JOSE).

Sign.: 12-14-725. Cod. membr. 200 × 150 mm. 146 fols.

En el lomo: Puig in Animasticam.

Portada: Tractatus Physicus de Anima. Die Xi martii 1754.

Fol. 1r.: Prooem[ium]. Tractatus iste dignus est, qui inter praecipuas Physiologiae partes censeatur; totus enim fere incumbit discutiendis animae rationalis quaestionibus, et hinc perspicere possitis, quam sedulam tractationi huic operam debeatis, nec cum alienis contemplatione inquierendis insudatis, vosmetipsos ignoretis...

Fol. 69r.: [expl.] ... Cedant omnia ad maiorem Dei, Immaculataequae V. M. gloriam. Amen. Die 7 junii 1754.

Fol. 70r.: Tractatus Physicus de Universo.

Prooemium. Brevius, quam par sit, ut aliquibus forsan videbitur, tractatum hunc percurremus; nec enim temporis angustia patitur, nec vestra utilitas fusius excurrere in hac materia; quae quantumque iucunda sit, uti profecto est maxime, parum tamen iuvat ad theologiam, quod utinam non probasset aliquando experimentum...

Fol. 107r.: Haec de universo dicta sufficiant.

Fol. 108r.: Tractatus Physicus de Generatione et corruptione.

Prooemium. Paraturi viam ad Physicam exhibuimus vobis anno praeterito tractatum de Universo seu Mundo; aggredimur nunc de Generatione, et corruptione, seu de ortu et interitu tractationem; acturi postmodum de universali Physica.

Fol. 131r.: [expl.] ... Cessemus ergo et nos ab hoc opusculo, quod cedat in aeternam omnium Conditoris gloriam. Amen.

Después de unas hojas en blanco:

Fol. 134r.: Synopsis Logicae. [Falto del final].

46. PUIG (JOSE).

Sign.: 12-14-752. Cod. membr. 205 × 150 mm. 137 fols.

En el lomo: Puig in Metaphysicam.

Fol. 1r.: Prooemium. Non immerito sane, Adolescentes, communi in Scholis Meta-

physicae Philosophi donarunt nomine, quam pertracturi aggrediмur facultatem: haec enim, sicut ipsum nominis ethymon praesefert, trans Physicam excurrit...

Fol. 135v.: [expl.] ... cedant denique [dicta] in immortalem D. P. Ignatii laudem. Amen. Die 10 mart. an. 1755.

Fol. 136r.: Tractatus complectens dissertationes aliquot in libros Aethicorum Aristotelis ad Nicomacum Filium.

Prooemium. Cum vos physicis, nisi institutis apprime excultos gradum ad altiores solidioresque facultates facere non opporteat: male profecto nobis collocare operam videremur, nisi peractos Disp[utationub]us metaphysicis, aliisque mere contemplatricibus, meliorem vobis philosophiae partem exhiberemus; qua sine ratum est omnibus perfectum in philosophum, numerisque absolutum omnibus, evadere posse omnino neminem...

[De este Tratado sólo se conserva el comienzo].

47. PUIGSERVER (ANDRES).

Nació en Alicante el 1-12-1701. Ingresó en la Compañía en 1717. Enseñó filosofía en Gandía, donde también se doctoró en teología, la cual enseñó más tarde en el Colegio de San Pablo de Valencia. Murió en Valencia el 10-4-1765.

Sign.: 12-14-801. Cod. membr. 215 × 150 mm. 177 fols.

En el lomo: Puigserver in Physicam

Portada: Disputationes Scholasticae in octo libros Physicorum Ar[istote]lis. Auctore Adm. Rdo. P. Andrea Puigserver, Soc. Jesu. Auditore, Francisco Coll Soc. Jesu. Anno. 1732.

Fol. 1r.: Notitiae Prooemiales. Sumus iam, dilectissimi Auditores, in fortunatissima ista provincia, quam ab ultimis Logicae ripis prospiciens laeto vobis nuntio praediceban...

48. PUIGSERVER (ANDRES).

Sign.: 12-14-733. Cod. membr. 205 × 115 mm. 37 hojas.

En el lomo: Puigserver in Metaphysicam et Animam.

Portada: Me[ta]ph[ysi]ca Ari[istote]lico-Suaristica. Auctore P. Andrea Puigserver, Soc. Jesu. Auditore Francisco Coll eiusdem Soc. Universitas Gandiensis, anno 1733.

Fol. 1r.: Metaphysicae, quid opus elogiis? Sat ei pro elogio nomen, quod ne mutuatum quidem licet ab ipsa accipere sine maximo honoris foenore ac gloriae usura...

[Incompleto; falta el final de la Metafísica y totalmente el tratado "De anima", mencionado en la cubierta].

49. RAMONELL (JOSE).

Nació en Palma en 13-9-1682. Ingresó en la Compañía en 1702. Enseñó filosofía y teología en el Colegio de Montesión (Palma). Murió el 31-5-1743.

Sign.: 12-14-771. Cod. membr. 205 × 150 mm. 205 fols.—3 hs. índ.

En el lomo: Metaphysica.

Fol. 1r.: [Portada] Disputationes Scholasticae in Universam Ar[istote]lis Metaphysicam. Auctore Rdo. admodum P. Josepho Ramonell, Professore Societatis Jesu.

Prooemium. Tanta est inter naturales scientias metaphysicae dignitas, ut uno nomine eam non satis exprimere, variis nominibus conati sint Aristoteles et Auctores alii Metaphysicae dignitatem exponere, nam apud Eximium Disp. 1.ª eam 1.ª appellat Philosophus aliarum scientiarum Dominam...

Fol. 146r.: [expl.] ... et haec de universa Metaphysica dicta sufficiant. Cedant utique ad maiorem Unius Trinique Luminis gloriam et honorem...

Fol. 147r.: Disputationes Scholasticae in tres libros Aristotelis de Anima adductae a Rdo. P. Josepho Ramonell, Professore in Collegio Montis Sion.

Anima hactenus in aliarum rerum notitia laudabiliter detenta evolat iam ad sui ipsius pulchritudinem, dignitatem, et perfectionem intuendam, id praestabit in praeclariori ac iucundiori philosophiae parte, quae nobis superest percurrenda...

Fol. 205r.: [expl.] ... et haec de scientia Animastica dicta sufficiant... Cursum istum scripsit Guillelmus Morro, et Auctor est Rdus. P. Josephus Ramonell, Societatis Jesu Professor Philosophiae. Die decima quinta maii, anno e Virginis puerperio 1715.

50. REYNES (ANDRES).

Nació en Alaro (Mallorca) el 7-12-1692. Ingresó en la Compañía en 1709. Enseñó filosofía en varios Colegios y teología en el Colegio Romano, donde tuvo por discípulo al P. Boscovich.

Sign.: 12-14-738. Cod. membr. 205 × 150 mm. 150 fols.

Portada: Commentariae Disputationes in octo libros Physicorum Aristotelis. Auctor. P. Andrés Reynes.

Fol. 2r.: Prooemium. A rationali ad naturalem Philosophiam gradum facimus, ac superatis tandem... Dialecticae iugis, in amoenam, et poene immensam Philosophiae planitiem descendimus: quos enim Dialectica per tot ratiocinationis latebras, et anfractus, fessos sane ad finem usque perduxit, excipit Philosophia in placida naturae totius auscultatione reficiendos, et recreandos. Ibi etenim causarum inter se ad universi fabricam consensionem, accidentium ad substantias, passionum ac proprietatum ad essentias, partium ad totum subordinationem eo facilius speculabitur, quo libentius animus spaciabitur.

Gratum opus, iucunda, utilisque tractatio: imo et maxime digna viro christiano, et religioso! Quandoquidem ex rerum creatarum vestigiis ineffabiles Divini Numinis perfectiones mens nostra investigat: invisibilia enim Dei, ut ait Apostolus, per ea, quae facta sunt, intellecta conspicimus...

Fol. 150v.: [expl.] ... et haec nobis super octo libros Physicorum dicta sufficiant... cedant tandem in honorem Spiritus Sancti in cuius pervigilio finem dedimus, die 8 junii 1726.

51. RIBAS (PEDRO DE LAS).

Sign.: 12-14-809. Cod. membr. 200 × 150 mm. 293 fols.—3 hs. índ.

Portada: IHS. Disputationes Scholasticae in Aristotelis octo Physicorum libros, Libro illo Scultissimo, in quo iuxta Damascenum Dei verbum, ab Spiritu Sancto scriptum est, Mariae St. Dei Genitrici ab originaria labe prorsus immuni dicatae. Lectore Rmo. P. M. Petro de las R.bas in Collegio Jessuado Granatensi Divo Paulo Apostolo Gentium sacro. Me audiente Luca a Vilches Manxon. Inceptae decimo quinto kallendarum octobris anno Domini Nri. Jesu Christi millesimo septingentesimo tertio.

Fol. 1r.: Praelusio.

Fol. 293r.: [expl.] ...in [Sanctorum Petri et Pauli] pervigilio nostrae Scholasticae Disputationes finitae sunt anno 1704.

52. RIUSEC (PEDRO).

Sign.: 12-14-756. Cod. membr. 210 × 160 mm. 223 págs.

En el lomo: Riusec. Logica.

Portada: Scholasticae Disputationes in universam Aristotelis Logicam. Authore admodum R. P. Petro Riusec, Soc. Jesu item philosophiae Professore in Baleari Coll. Montis Sion. Anno 1706.

Pág. 2: Tractatus Primus. Summulisticis disputationibus absolutis, logicam aggredimur ita appellatam a verbo graeco *logos*, quod sonat argumentationem...

Pág. 223: [expl.] ... Atque haec dicta sint satis pro universa Aristotelis dialectica... ultimam dialectica imponebamus manum die 12 [octobris] anno 1707.

53. RUFO (JOSE).

Nacido en Higueras de Aracena, en Andalucía. En 1755 se trasladó a Córdoba (Argentina), donde hizo sus estudios, y fué más tarde profesor de filosofía. Desterrado en Italia, murió en Faenza en 1774. (Cfr. Furlong (Guillermo), *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810*, Buenos Aires, 1952, pág. 193.)

Sign.: 12-14-812. Cod. en pasta. 120 × 150 mm. 430 págs.

Portada: Philosophiae Tripartitae pars 2.ª, Commentaria in universam Aristotelis Physicam, iuxta systematico-experimentalem Soc. Jesu methodum digesta, complectens: quae ab admodum R. P. Josepho Rufo, hac in Faentina urbe anno Domini [tachado el año; parece que dice: MDCCLXXIII] elucubrata fuit.

Pág. 1.: Prooemium. Praestantissima haec philosophiae nostrae pars altera, quam, Deo auspice, explorare aggredimur, Physica, et quandoque Physiologia nuncupari solet: scilicet, ut vel ab ipso nomine facultas ista promerito commendetur...

54. SERRANO (TOMAS).

Nació en Castalla (Valencia) el 7-11-1715. Ingresó en la Compañía en 1730. Fué maestro de filosofía y teología. Desterrado en Italia, murió en Bolonia el 1-2-1784.

Sign.: 12-14-780. Cod. membr. 205 × 150 mm. 90 fols.

En el lomo: Serrano in Phi[losophi]am.

Fol. 1r.: [Portada] JHS. Author huius Philosophiae recentis fuit admodum Rdus. P. Thomas Serrano, Soc. Jesu, anno Domini 1750 in Universitate Gandiensi, eius indignissimus discipulus Franc... [tachado] eam recepit.

Fol. 4r.: [inc.] Epicurus rationalis sive Logica Epicuri scholastice pertractata.

Prooemium. Sunt qui Epicurum hominem voluptuarium existiment, vixque ferant aequo animo illius nomen in censum Philosophorum venire...

Fol. 22r.: Renati Cartesii Systema Physicum.

Praeloquium. Obligatam diu fidem nunc demum exolvimus. A scholis inquam publicis ad privatas vos traducimus, a spinis ad flores pergimus, id est ab antiqua et spinosa ad novam et florentem convertimur...

55. TARREGA (LUIS).

Nació en Elche el 9-3-1647. Ingresó en la Compañía en 1662. Enseñó filosofía en los Colegios de Gandía y Montesión (Palma). Murió en Valencia el 29-5-1733.

Sign.: 12-14-725. Cod. membr. 210 × 150 mm. 155 fols.

En el lomo: Tárrega. Metaphysica.

Portada: Commentarii in Universam Aristotelis Metaphysicam. Authore R. P. Ludovico Tárrega e Societa Jesu in Academia Gandiensi Philosophiae Professore. Anno Dni. 1678.

Fol. 1r.: Prooemium. Scientia, quam tradendam suscipimus, metaphysica est, et ut a nomine sumatur exordium non est sic appellata ab Aristotele, sed ab eius Interpretibus, ut notat Suarez...

Fol. 155r.: Et haec de toda Metaphysica in laudem Omnipotentis Dei, et Immaculatae Deiparae, Protoparentum Ignatii, Francisci Xaverii, et Borgiae. Die 30 ianuarii 1679.

60. VERGARA (LAZARO).

Sign.: 12-14-730. Cod. membr. 200 × 150 mm. 144 fols.

En el lomo: Metaphysica, Vergara.

Portada: Disputationes in Aristotelis Metaphysicam opera ac studio R. P. Lazari Vergara e Soc. Jesu.

Fol. 1r.: Prooemium. Metaphysica seu Postphysicam idem est ac scientia transnaturalis, quia scientiam de ente naturali seu physicam transgreditur, illamque fere subsequitur...

Fol. 144r.: [expl.] ... Ultima imposita est manus Urgellae sexto idus februarii anni 1678.

RAMÓN CEÑAL, S. I.

Madrid.

LA NOCION DE "SER" EN AVICENA *

I. El puesto de Avicena en la filosofía

La posición de Avicena en la historia de la filosofía adquiere un rango excepcional. Toda la filosofía musulmana cobra especial significación vista desde su pensamiento; pero su filosofía tiene más interés aún si se piensa en el papel tan complejo que el pensamiento aviceniano ha representado en la estructuración de la escolástica medieval latina. Con toda justicia puede atribuirse a Avicena una influencia fundamental en la ideología filosófica de la escuela que Gilson bautizó con el nombre de *agustinismo avicenizado*, pero no es menor su papel en la génesis de la síntesis filosófica de Santo Tomás o en el pensamiento de Duns Escoto. Unos y otros han utilizado el mismo pensamiento aviceniano, llegando, en cambio, a posiciones que pueden parecer incluso antagónicas. Recordemos, por ejemplo, como caso excepcional, la supuesta distinción "real" de la esencia y la existencia, que Averroes y Santo Tomás han atribuído, un tanto generosamente, a Avicena. Santo Tomás de Aquino, especialmente, interpretando el principio rigurosamente aviceniano de que la existencia es extrínseca a la esencia, ha atribuído a Avicena la célebre distinción real al "modo" como la realiza el propio Doctor Angélico. Pero Duns Escoto deduce de este mismo principio una conclusión totalmente contraria. El Doctor Sutil, apoyándose en la doctrina aviceniana de que las esencias meramente posibles son neutras y no se merecen mejor el ser que el no ser, concluye afirmando que la naturaleza es común; considerada en sí misma no es universal ni singular, sino tan indiferente a la singularidad como a la universalidad; pero estas esencias meramente posibles tienen que poseer siempre algún tipo de existencia.

Ante estas posiciones tan distintas en la apreciación de un pro-

(*) Por dificultades de composición se han suprimido la mayoría de los signos diacríticos, inútiles para el no arabista, y fácilmente suplibles para éste; la quinta letra del alefato se ha sustituido por el grupo *ch*, para evitar confusiones.

blema tan fundamental, los expositores del pensamiento de Avicena, los investigadores y aun los simples historiadores de la filosofía escolástica medieval latina, hemos seguido, hasta ahora, el sistema de decidirnos por una interpretación, que hemos estimado la más correcta o acertada, y desde ella hemos rechazado o interpretado las restantes. Sin embargo, cabe aún plantear este problema desde sus raíces más profundas. Un largo y amistoso diálogo, científico, personal y epistolar con la gran avicenista Mllè. A. M. Goichon, en torno al problema de la distinción de la esencia y existencia en Avicena, nos ha conducido a la conclusión de que, con expresiones aparentemente harto diferentes, sosteníamos ambos una posición fundamentalmente idéntica. ¿Dónde se esconde, pues, el equívoco? En mi opinión, en la noción aviceniana de "ser".

El pensamiento de Avicena fué conocido a finales del siglo XII, gracias a las traducciones latinas medievales, realizadas en Toledo, especialmente—en lo que ahora nos interesa—por la traducción del *Sifā'*. Desde Guillermo de Auvernia hasta casi nuestros días ésa ha sido la única fuente para el conocimiento de la metafísica de Avicena por el pensamiento occidental. Sobre ella trabajaron Alejandro de Hales, Rogerio Marston, Rogerio Bacon, San Alberto, Santo Tomás, Enrique de Gante, Duns Escoto, Suárez y tantos más. Y sobre los textos latinos de Avicena—naturalmente nada claros, dado el carácter literal y a veces meramente aproximado de las traducciones medievales—se depositó la capa impalpable, pero eficacísima, de las interpretaciones de los grandes pensadores escolásticos antes citados. Difícilmente podían los historiadores posteriores, incluídos los arabistas, romper una tradición tan fuerte y, aparentemente al menos, tan bien justificada [1]. Sin embargo, en mi tesis doctoral (publicada en 1949, pero leída el 19 de diciembre de 1946) ya me atreví a hablar de la "analogía del ser" en Avicena [2], con harta imprecisión, desde luego, y sin aclarar de qué tipo de analogía se trataba, pero por la simple razón de que Avicena no parecía aclarar nada más. El gran maestro de la filosofía medieval, M. E. Gilson, apoyándose en la traducción latina del *Sifā'* había sostenido en 1927 [3] que la analogía no alcanzaba en Avicena al ser en tanto que ser, sino a la ecua-

[1] Cfr. M. CRUZ HERNÁNDEZ: *Historia de la filosofía hispano-musulmana*, Madrid, 1957, vol. I, pp. 105-114.

[2] Cfr. M. CRUZ HERNÁNDEZ: *La Metafísica de Avicena*, Granada, 1949, p. 59. Mllè. A. M. Goichon había subrayado la analogía del ser en Avicena en *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinā*, París, 1937, p. 222; y vuelve a insistir en su traducción de los *Isārāt*, París, 1951, p. 367.

[3] Cfr. E. GILSON: *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, AHDLMA, París, 1927, vol. II, pp. 110-111.

ción *ser posible, ser necesario*. La afirmación de que la distinción "real" de esencia y existencia, tal como la ha expuesto Santo Tomás, no se encuentra en Avicena es, sin embargo, muy posterior, ya que aparece en su gran libro *L'être et l'essence*, publicado en 1948, donde ese vago concepto de la analogía del ser aviceniano parece haberse borrado por completo. El peso, pues, de la tradición medieval latina sigue siendo muy fuerte; y el único modo de plantear científicamente este problema es presentar los textos originales de Avicena, en traducción asequible a los no arabistas.

II. La noción de ser y la analogía

La noción de ser ocupa un puesto fundamental en toda metafísica y, por tanto, también en la de Avicena, pero esta posición excepcional de este concepto hace que esta noción no sea explorada inmediata y previamente al desarrollo de la metafísica. Avicena declara que la metafísica, ciencia primera y ciencia divina, es el más alto de todos los saberes y presupuesto de todas las ciencias, en tanto que es la única ciencia que tiene como objeto *in recto* al ser. Para establecer este concepto de ser arranca Avicena en el *Sifā'* de la experiencia del ser que nos proporcionan los seres concretos; en el *Nachāt* prefiere partir del concepto de *uno*, por su paralelismo con el concepto de ser; en los *Isārāt* parece preferir la intuición del ser. Y en las *Glosas a la "Teología de Aristóteles"*, el concepto de analogía aparece tajantemente. Sin embargo, no hay que pensar forzosamente en que este concepto de analogía fuese más claro en las *Glosas* que en el *Sifā'*, es simplemente más explícito. Aun en el *Sifā'* y en el *Nachāt* Avicena parte de presuponer la analogía aristotélica, estudiando así, de un lado, el ser y sus representaciones; de otro, los grados del ser. En el estudio del ser Avicena parte de una previa división, cuando menos presupuesta, de tres modos de ser: modo de ser de las cosas reales, modo de ser de las representaciones abstracta de las cosas reales y modo de ser del signo intencional. Y en los grados del ser no sólo existe la ecuación previa ser necesario *per se* y ser posible *per se* y necesario por otro, sino también otra paralela de ser *per se* y ser *in alio*[4].

[4] Cfr. *Sifā*, edit. litográfica Teherán, 1886, vol. I, p. 281; vol. II, pp. 270, 281, 288, 291-292 y 402-403; *Nachāt*, edit. El Cairo, 1913, pp. 323-325; *Isārāt*, edit. Forget, Leyden, 1892, p. 119. M. Cruz Hernández: *La Metafísica de Avicena*, edit. cit., pp. 50-61. Idem: *Historia de la filosofía hispano-musulmana*, edit. cit. pp. 114-115.

Esta analogía queda aún mejor subrayada si recordamos—como ya he indicado en otras ocasiones—que Avicena piensa que toda cosa va acompañada de la idea de ser; todo objeto, diríamos nosotros, tiene que tener un modo existencial, sea concreto, sea meramente mental. Esta existencia mental puede o no tener un correlato en los objetos exteriores, pero lo que importa es esa existencia mental, *intencional*. Precisamente, dice Avicena, lo *no existente* sólo puede ser conocido en tanto que lo concebimos mentalmente, en tanto le conferimos una existencia intencional. Propiamente hablando, recuerda Avicena, los predicados sólo pueden atribuirse a los objetos que poseen una existencia intencional; y en el desarrollo de este pensamiento llega Avicena a la idea del *esse diminutum*. "La concepción por la inteligencia varía según el ser de las cosas...; aquellas que existen intensamente porque llegan a aplastarla; en cambio, las cosas que existen débilmente, como el movimiento, el tiempo, la materia, son a menudo difíciles de concebir, debido a que su ser es [demasiado] débil. Así, las privaciones no son concebidas por la inteligencia que existe absolutamente en acto, ya que la privación es aprehendida en tanto que se aprehende el *habitus* correspondiente" [5].

Pero ¿cómo matizaremos esta analogía si afirmamos al mismo tiempo que Avicena arranca del "monismo existencialista"—la expresión es de M. L. Gardet [6]—de raigambre neoplatónica? La respuesta nos la da el propio Avicena; la distinción analógica entre el "Ser Necesario *per se*" y el "ser posible *per se* y necesario por otro" no es un principio que permita atisbar una analogía restringida, de "vía estrecha"—perdónese la vulgaridad de la expresión en honor de su expresividad castellana—, sino una consecuencia de la noción de ser. Suponer que Avicena admite una univocidad por razones premetafísicas o ultrametafísicas, eso depende ya de interpretaciones de su pensamiento no autorizadas por los textos del gran pensador musulmán. Las únicas razones pre o ultrametafísicas que podía tener Avicena eran las teológicas, en tanto que, al fin de cuentas, era un creyente musulmán conocedor de la teología; pero estas razones abogaban en todo caso más por la analogía que por la univocidad. Pero, además, el problema queda resuelto, en los términos más tajantes, con el texto de las *Glosas* que traducimos al final. Cuando nos referimos al ser de cualquier cosa, dice Avicena, antes de refe-

[5] Cfr. *Šifā*, I, p. 351; II, pp. 295-297; *Nachāt*, pp. 264-265; *Mantiq al-Masriquiyyin*, edit. El Cairo, 1910, pp. 11 y 40; M. Cruz Hernández, *La metafísica de Avicena*, edit. cit., p. 61-67. Idem: *Historia de la filosofía hispano-musulmana*, edit. cit., pp. 115-116.

[6] Cfr. L. GARDET: *En l'honneur du millénaire d'Avicenne, etc.*, publicada en "Revue Thomiste", 1951, vol. LI, p. 335.

rirnos al ser como "ser necesario *per se*" o "ser posible *per se* y necesario por otro", nos referimos al "ser en tanto que ser", que es un concepto mucho más amplio que el de "ser necesario" y "ser posible". El "ser en tanto que ser—considerado en sí mismo, prescindiendo de si es necesario o no y cómo lo es—no es otra cosa que "ser" [7]. El concepto de ser, por tanto, es analógico. ¿De qué tipo de analogía? Esto es lo que nunca ha especificado Avicena y, por tanto, no debemos especificar nosotros, para no correr el peligro de interpretar su noción de ser desde Santo Tomás, desde Duns Escoto o desde Manuel Kant.

III. Matización de la analogía

Sin embargo, y aunque una especificación de la analogía del ser aviceniana no sea fácilmente posible ni conveniente, sí puede intentarse una aproximación a este concepto analógico superior del mero "ser en tanto que ser". Lo primero que pudiera pensarse es que la noción de "ser en tanto que ser", sin precisión posterior alguna, se refiere a un mero concepto lógico paralelo y opuesto al "no ser". Pero en este caso, aparte del inevitable recuerdo de la dialéctica eleática, creo que pesa aquí también el significado con que se ha cargado la expresión aviceniana *hāl al-wuchūd*. Al traducir este término por "estado de ser" se eleatiza la noción de ser aviceniana, cuando Avicena se refiere más bien a la "*disposición* del ser en tanto que ser", como algo más general que el ente concreto *(mawchūd)*. Está completamente justificado que Duns Escoto, que sólo conocía el pensamiento de Avicena por la traducción latina medieval del *Sifā'*, redujese el concepto aviceniano de "ser en tanto que ser", a "ser como lo opuesto a no-ser"; pero a la vista de los textos árabes esta reducción no es absolutamente necesaria. Para que lo fuera sería preciso que Avicena—y, por tanto, también Duns Escoto—hubiese aceptado en todas sus consecuencias la emanación del ser en sentido monista; y toda la metafísica de Avicena—en el *Sifā'* y en el *Nachāt*, pero también en los *Isārāt* y en las *Glosas*—es un esfuerzo para escapar del panteísmo e incluso—como certeramente ha subrayado M. L. Gardet—del panenteísmo. Además, la metafísica de Avicena nunca podrá ser considerada como mero *esencialismo*. Creo que Mllè. A. M. Goichon [8] y yo mismo hemos demostrado exhaustivamente que la distinción

[7] Cfr. *Glosas a la "Teologia de Aristóteles"*, edit. 'Abd al-Rahmān Badawi, *apud* "Aristū 'ind al- 'Arab", El Cairo, 1947, p. 61.

[8] Cfr. Mllè. A. M. Goichon: *La distinction, etc.*, edit. cit. y la traducción de los *Isārāt*, edit. cit. en múltiples lugares.

entre el "Ser Necesario *per se*" y el "ser posible *per se* y necesario por otro" y, por consiguiente, la explícita o implícita, supuesta distinción "real" de esencia y existencia, es una consecuencia del "compromiso" elegido por Avicena entre el "sustancialismo" aristotélico y el "esencialismo" platónico.

Este "compromiso" aviceniano es, en mi opinión, esencial para comprender su noción de ser, su prueba de la existencia de Dios, su supuesta distinción "real", su modo de entender la creación, etc. Quizá el problema lo veamos más claro si recurrimos a una "analítica de la existencia", que diría Heidegger. Del simple acto de existir, del "existente bruto", nada podemos saber directamente, necesitamos recurrir a una esquematización mental; buscar una cierta "esencia" del existir obliga a pensar en una "existencia" separada del "existente bruto". Pero esta esquematización mental—lógica, si se quiere, aunque el término no me satisface por su equivocidad—, no obliga a considerar que por esto mismo hemos "esencializado" la noción de "existencia", salvo que nos atreviésemos a extender esta acusación de "esencialista" al propio Heidegger, pongamos por ejemplo. Los seres que nosotros encontramos, dice Avicena, son: el Ser Necesario *per se* o el ser posible *per se* y necesario por otro. En el primero no hay problema alguno en cuanto todo él es Pura Existencia; en el segundo encontramos tres "momentos" metafísicos esenciales: 1.º Es "ser", sin más precisión, en el sentido aristotélico de "ser en tanto que ser". 2.º Es "ser posible *per se*", en tanto hace referencia a una esencia meramente posible, sin apoyo alguno en sí, sino en la mente del Ser Necesario *per se*. Y 3.º Es "ser posible *per se* y *necesario por otro*" en tanto que su existencia es extrínseca a su "esencia meramente posible" y le viene del único Ser Necesario *per se*. En el primer "momento", ninguna distinción ontológica tiene sentido y sería absurdo concluir de esta imposibilidad de distinción la univocidad. En el segundo "momento" existe una remota analogía entre el modo excelso del ser en el "Ser Necesario *per se*" y el ínfimo modo existencial de la estricta posibilidad. En el tercer "momento" no hay una continuidad ininterrumpida entre el "Ser Necesario *per se*" y el "ser posible *per se* y necesario por otro", sino que, como solución de continuidad, aparece la contingencia, representada por la *quiddidad (māhiyya)*, distinta de la mera *esencia* (*dāt*), y que no es un constitutivo del ser, sino un *concomitante* que acompaña siempre [9].

El esfuerzo gigante de Avicena para no caer en el panteísmo ha sido

[9] Cfr. los textos de los *Isārāt* y de las *Glosas* traducidos a continuación.

la causa principal de estas distinciones, tan delicadas a veces, que se pierden al traducir los textos originales e insertarlos en otras situaciones metafísicas realmente diferentes. En 1949 (aunque escrito, repito, en 1946) decía yo: "la diferencia esencial entre Dios y las criaturas consiste en que el primero es necesario por sí y las segundas sólo por otro. A esta diferencia ontológica la considera Avicena una diferencia de naturaleza. Por esto Avicena, desde dentro de su sistema, no es panteísta. Por otra parte, aunque a veces haya parecido lo contrario, nunca lo quiso ser" [10]. Desde supuestos que no siempre coinciden con los míos, escribía M. L. Gardet en 1951: "La volonté réfléchie d'Ibn Sīnā d'échapper non seulement au panthéisme, mais à tout panenthéisme, en maintenant la difference radicale du contingent et du Nécessaire par soi, de l'être produit et du Principe premier" [11].

MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ.

TEXTOS.

LA CURACION (Al-Ṣifā') Edit. litográfica de Teherán, 1886, tomo II, pp. 476-479, extractadas.

1) *Potencia y posibilidad.*—Todo lo que comienza a ser tiene un principio material. Por tanto, decimos que todo lo que empieza a ser después de no haber sido tiene sin duda alguna *una materia,* ya que todo lo engendrado tiene necesidad, antes de su generación, de haber sido posible por sí mismo, pues lo que por sí mismo fuera imposible no podría ser de ningún modo. La posibilidad de su ser no procede de la potencia que hay en el agente en relación con él, sino que, por el contrario, el agente no tiene el menor poder sobre él si no fuese ya por sí mismo posible. ¿No recuerdas, acaso, que hemos dicho: sobre lo que es contradictorio no hay poder alguno, pero se tiene poder sobre lo que es posible? Si la posibilidad de ser de la cosa tuviera el mismo poder que se tiene sobre ella, esto sería como si dijésemos que no hay poder sino sobre lo que tiene poder, y como si afirmásemos [también] que no hay poder sobre lo absurdo, porque no hay poder alguno sobre él sin saber antes sobre esta cosa si tiene o no poder. Así, pues, la posibilidad de ser no es lo que es por relación a aquello que posee la posibilidad de ser; la posibilidad de ser, por tanto, no es tampoco una sustancia que exista fuera de un sujeto, sino que es una idea que existe en un sujeto y llega accidentalmente a éste. Por esto llamamos a la posibilidad de ser potencia de ser.

2) *Prioridad del acto sobre la potencia.*—Por esto decimos que en las cosas particulares, engendrables y corruptibles, la potencia es anterior al acto con una prioridad temporal. Pero en lo que se refiere a las cosas universales y eternas que no se corrompen, aunque sean particulares, no son precedidas de ningún modo [por la potencia]. Antes al contrario, la potencia es posterior de todos modos a

[10] Cfr. M. CRUZ HERNÁNDEZ: *La Metafísima de Avicena,* etc., t. p. 139.
[11] Cfr. L. GARDET, op. cit., edit. cit., p. 337.

estas condiciones. Y esto es así, porque la potencia no subsiste por sí misma y le es necesaria para subsistir una sustancia de la que tiene necesidad para actualizarse. Así, si no se actualizase no estaría preparada para recibir ninguna cosa, pues lo que absolutamente no es no puede recibir ninguna cosa.

Incluso a veces la cosa existe en acto sin tener necesidad de que nada exista en potencia, así las [cosas] eternas que siempre son en acto. De este modo la realidad de lo que es el acto precede a la realidad de la potencia de un modo esencial. Por otra parte, también la potencia tiene necesidad para actualizarse de algo que exista en acto en el momento en que la otra existe en potencia; pero ésta no comienza a ser solamente por medio de este acto, sino que también tiene necesidad de otra que la haga pasar a su vez a acto, hasta concluir en algo que existe siempre en acto y que no tiene comienzo. Por esto, incluso en la concepción y en la definición, el acto es anterior a la potencia y no se puede definir la potencia sino por medio de su relación con el acto. En cuanto al acto, no tienes necesidad, para definirlo y concebirlo, de relacionarlo con la potencia.

De este modo el acto tiene una supremacía sobre la potencia por la perfección y por el fin, pues la potencia es un defecto y el acto una perfección. El bien, en cualquier cosa, se encuentra solamente en acto, y allí donde encontramos el mal, allí se encuentra alguna cosa en potencia de algún modo. Cuando una cosa es mala, o bien es mala por sí misma y de todos modos—lo que es contradictorio, pues si existe no es mala en tanto que existe—, o lo es tan sólo en tanto que hay en ella la falta de una perfección, por ejemplo, la ignorancia en el que ignora; o porque arrastra esta falta a otro, como la injusticia. En tanto que una cosa es mala, ésta es, por tanto, una mezcla de privación y de algo que está en potencia. Si [la privación] no fuese la causa de que algo estuviese en potencia, ciertamente las perfecciones propias de las cosas estarían presentes y no serían malas de ningún modo. Es, por tanto, evidente que todo cuanto existe en acto es el bien como tal, y todo lo que existe en potencia es el mal relativo o está abocado al mal. Sabed, pues, que al mal le es más conveniente la potencia que el acto y, en cambio, el acto de ser bueno es más adecuado que la potencia para el bien.

Así, volviendo a donde estábamos, decimos, por tanto: ya has conocido la situación de prioridad de la potencia en sentido absoluto. En cuanto a la potencia particular, ésta precede al acto del que es una condición, y a veces, es precedida por un acto semejante al que de ella se sigue, de tal modo que la potencia provenga de él; otras veces esto no es necesario y, sin embargo, con ella existe algo por medio del cual la potencia queda actualizada y sin el cual no habría de ningún modo acto alguno. Pues la sola potencia no se basta a sí misma para actualizarse, sino que tiene necesidad de algo que la pase de potencia a acto. Por esto, tú sabes ya con toda certeza que el acto es anterior a la potencia y que tiene sobre ella una prioridad de nobleza y perfección.

LA SALVACION (Al-Nayāt). Edit. El Cairo, 1913, pp. 366-369, extractadas; páginas 382-383 y pp. 383-384.

1. *Lo posible y lo necesario.*—El *Ser Necesario* es el ser que sería contradictorio suponer como no existente; *el ser posible* es el ser que se puede suponer

existente o no-existente sin contradicción. El *Ser Necesario* es "el Indispensable", pero el *ser posible* no tiene por sí necesidad de ninguna clase, es decir, ni para existir ni para no existir. Esto es lo que entendemos aquí por *posible* aunque a veces se entiende por posible lo que existe en potencia.

En cuanto al *Ser Necesario*, o bien es *necesario por sí* o no es necesario por sí. El que es necesario por sí es el que es la causa de su propia existencia, no a causa de alguna otra cosa, sea ésta la que fuere, pues la hipótesis de su no-existencia entrañaría una contradicción. En cuanto al ser necesario que no lo es por sí, es el que se hace necesario por alguna cosa distinta [de él] que le es agregada; por ejemplo, *cuatro* es necesario no por sí, sino en tanto que dos y dos son agregados; la *combustión* no es necesaria por sí misma, sino en cuanto se presupone el concurso de la potencia activa por naturaleza, es decir, de lo que hace arder y de lo que es quemado.

Así, todo lo que es necesario por otro es posible por sí porque lo que es necesario por otro tiene una necesidad que se sigue de cierta relación, de una cierta conexión, pues relación y conexión no pueden considerarse como se considera la esencia misma de la cosa que posee relación o conexión. Además, la necesidad de ser no se establece sino considerando esta relación, pues si se considera la esencia sólo es preciso, o bien que exija la necesidad de ser, o bien que exija la posibilidad de ser, o bien que exija la imposibilidad de ser. Pero todo lo que por sí mismo no puede existir no existe ni aún por otro. En cuanto a la necesidad de ser, ya hemos dicho que la necesidad de su existencia no puede venir de otro sin contradicción. Y la esencia posible por sí es aquella cuya existencia depende de su relación con ese *otro* que es necesario.

Es, pues, evidente que todo ser necesario por otro, es posible por sí mismo; pero esta proposición puede convertirse y transformarse en "todo posible por sí mismo, si su existencia se actualiza, es necesario por otro", ya que de dos cosas hay que decidirse por una; o bien le conviene el ser en acto o no le conviene el ser en acto. Pero es contradictorio que el ser en acto no le convenga, pues sin éste le sería imposible el existir; sólo queda, por tanto, que le convenga el ser en acto. Ya que, o bien su ser es necesario, o no lo es. Aquello cuyo ser no es necesario permanecería siempre como un posible cuya existencia no podría distinguirse de su no-existencia y no habría diferencia alguna entre esta disposición en la que ahora está y la primera, pues sería posible antes de la existencia y ahora lo sigue siendo aún en la misma disposición que antes tenía; si, por el contrario, es necesario, hay que admitir la existencia de una disposición, que no es otra que el tránsito al ser, ya que el tránsito al ser es necesario.

Así, [en todo ser posible] la existencia le es [producida] o por su esencia o por una causa cualquiera; si lo es por sí misma, su esencia es necesaria y no posible; si lo es por una causa, o bien es preciso que su existencia y la de la causa sean simultáneas, o bien que permanezca como era antes de la existencia de la causa, lo que es contradictorio. Es preciso, por tanto, que su ser y el de su causa sean simultáneos, pues todo lo que es posible por sí mismo es solamente necesario por otro.

2. *Analogía de la necesidad de ser.*—Si la necesidad de ser es atribuída a dos seres analógicamente, lo que acabamos de decir no debe entenderse en el sentido de una prohibición de [aplicar dicho concepto de necesidad de ser] a todos

aquellos a los que se les llama [comúnmente] seres necesarios, sino [de emplearla] según uno de los sentidos [específicos] de dicho nombre. Pues si [se emplease el nombre "ser necesario"] de un modo unívoco, resultaría un sentido general, [que presentaría] la generalización de un concomitante o de un género; y ya hemos demostrado lo absurdo de esto; pues ¿cómo la necesidad de ser podría ser común a dos cosas del mismo modo que los concomitantes, procedentes de lo extrínseco? [Además], los caracteres concomitantes son causados, mientras que la necesidad de ser no es causada.

3. *El Ser Necesario no es reducible al conjunto de seres posibles.*—Sin duda que aquí [abajo] existe el ser. Ahora bien todo ser o es posible o es necesario; si es necesario, la existencia del Ser Necesario está ya probada, que es lo que se buscaba; si es posible, vamos a demostrar que la existencia del ser posible conduce a [demostrar la existencia del] Ser Necesario. Pero antes vamos a considerar algunos preliminares.

Entre otros [consideramos] que no puede haber al mismo tiempo para cada ser posible en sí infinitas causas posibles. Esto es así porque es preciso, o bien que todas ellas existan reunidas o que no existan reunidas; si no existen reunidas, su infinidad no tiene lugar al mismo tiempo, sino una [parte] tras otra—de lo que ya nos ocuparemos—; si existen reunidas sin que entre ellas se encuentre el Ser Necesario, entonces es preciso que la totalidad, en tanto que es tal totalidad—finita o infinita—, sea necesaria por sí misma o posible; si es necesaria por sí misma y cada una [de las causas que la componen] es posible, el Ser Necesario estaría constituído por seres posibles, lo que es contradictorio; si es posible por sí misma, la totalidad tendrá necesidad para existir de algo que le dé la existencia, y este algo debe ser extrínseco a la totalidad o estar integrado en ella; si está integrado en ella, es preciso, o bien que una de las causas sea necesaria, mientras que sean posibles cada una, y esto es contradictorio, o que sea posible. Ahora bien: como es causa de la existencia de la totalidad y la causa de la totalidad lo es también de la existencia de sus partes y él mismo es una de estas partes, resultaría que él es, por tanto, causa de la existencia de sí mismo. Si esto—aunque es un absurdo—llegara a verificarse, sería precisamente lo que buscamos, pues todo lo que es suficiente para dar la existencia a su esencia, es un ser necesario. Pero esto ha sido [ya considerado como] que no era el ser necesario, lo que también es contradictorio.

Queda [solamente], por tanto, que [aquello que dé la existencia] esté fuera de la totalidad y que no pueda ser una causa posible, ya que hemos incluído todas las causas posibles en dicha totalidad. Así [la causa que da el ser] está fuera de dicha [totalidad de causas posibles] y es necesaria por sí misma. De este modo los seres posibles conducen a una *Causa Necesaria,* pues [prolongando la serie] hasta el infinito, todo ser posible no puede tener una causa [también] posible.

LIBRO DE LA CIENCIA (Dānes - nāmè - yè 'Alā'i). Edit. original persa Ahmad Jurāsāni, Teherán, 1937; trad. francesa de M. Achena y H. Massé, París, 1955, pp. 136-137.

En todo ser existente su existencia o es necesaria por sí misma o no lo es. Todo aquello cuya existencia no es necesaria por sí misma, por sí mismo es po-

sible o imposible. Todo aquello que es imposible *per se* no puede existir jamás...; por tanto [para que algo pueda existir] es preciso que sea posible *per se* y que se convierta en necesario por intermedio de una causa, o en imposible cuando no exista dicha causa. Una cosa es [lo que la cosa sea] en sí misma, otra cosa la condición de que exista o no una causa [de su necesidad]. Cuando se la considera en sí misma, sin [atender] a ninguna otra condición, no es ni necesaria ni imposible; cuando se considera la realización de una causa como la causa de su determinación, entonces es necesaria; y cuando se considera la condición de la no realización de una causa como la causa [de su no determinación], entonces se convierte en imposible... Por consiguiente, toda cosa que existe y que no es una existencia necesaria *per se*, es posible *per se;* pues es ser posible *per se* y no posible por otro. [En este último caso] su existencia no había sido aún realizada [en acto], en tanto que permanecería aún en la condición en que se encontraba. Por tanto, para que esta cosa llegue a existir [en acto] se precisaría que desapareciese la posibilidad de ser; pero la posibilidad en tanto que tal, no desaparece nunca, porque no procede de causa [extrínseca] alguna. Por consiguiente [no es la posibilidad en sí, sino] su posibilidad en relación a una causa la que debe desaparecer para que dicha cosa exista por una causa.

LIBRO DE INDICACIONES Y OBSERVACIONES (Kitāb al-Isārāt wa-l-Tanbihat). Edit. Forget, Leyden, 1892, pp. 138-146.

1) *Ser en general y ser sensible.*—Entre todos los prejuicios del vulgo destaca generalmente éste: sólo existe lo sensible; suponer, por tanto, la existencia de aquello que no podemos alcanzar sustancialmente por medio de los sentidos es un absurdo y todo aquello que no está concretado en un lugar o en una posición por sí mismo, como el cuerpo, o a causa de aquello en que se encuentra, como los estados del cuerpo, no puede existir. Pero cuando tú has meditado sobre la realidad de las cosas sensibles sabes bien qué falsa es la opinión de ésos, porque tú—o cualquiera que merezca que nos dirijamos a él—sabes muy bien que a estas cosas sensibles se les aplica muy bien un solo nombre, no por pura homonimia, sino según un mismo sentido; así no dudáis que el nombre *hombre* se aplica a Zayd y a 'Amr con idéntico sentido real. Por tanto, este sentido que existe, o bien lo es en tanto que los sentidos lo alcanzan, o bien no; si no es alcanzado por los sentidos, nuestra investigación ha extraído de los objetos sensibles algo que no es sensible, lo que es bien extraño. Y si es sensible ha de tener, sin duda alguna, una posición, un lugar y una medida determinada. Y si esto no fuera así, ¿cómo podría existir allí algo determinado que no fuese capaz de ser percibido, ni imaginado? Pues todo sensible y toda cosa imaginada tiene que estar concretizada, sin duda alguna, por cualquiera de esos estados y si sucede así [el término] *sensible* no conviene a lo que no se encuentra en dicho estado, ya que no se puede predicar de varios seres que difieran en cuanto a ese estado. En este caso, por tanto, el hombre, en tanto que tiene una esencia única—o mejor, en tanto que su esencia fundamental es aquella en la cual la multiplicidad [de los individuos] no tiene diferencia—, no es sensible sino inteligible puro; y lo mismo sucede en todos los universales.

Sin embargo, alguno de aquellos acaso podría responder: el hombre, por ejem-

plo, no es hombre sino en tanto que tiene órganos tales como la mano, el ojo, la ceja, etc. y en tanto que es así sensible. Pero nosotros debemos hacerle esta observación: el caso de cada uno de los órganos que citáis o que dejáis de lado es semejante al mismo caso del hombre. Si cada ser existiera [tan solo] en tanto que es percibido por el sentido y la estimativa, el sentido y la estimativa—y también ciertamente la inteligencia, que es el verdadero juez—entrarían en la estimativa; y según estos principios el amor, el odio, el miedo, la cólera, el valor y la pereza no serían aprehendidos por el sentido ni la estimativa, a pesar de que dependan de las cosas sensibles. ¿Qué pensáis, pues, entonces de los seres que por su esencia sobrepasan lo sensible y lo que de ello depende? Todo verdadero ser es tal según la verdad esencial por lo cual es y, por tanto, es idéntico [así mismo], uno, e indeterminado. ¿Cómo es, pues, aquello por lo cual cada verdadero ser llega a la existencia?

2) *Esencia y existencia.*—Una cosa puede ser causada por relación a su esencia y a su realidad esencial, y puede serlo también por relación a su existencia. Esto podéis comprobarlo, por ejemplo, en un triángulo: su realidad esencial depende de la superficie y de la línea que forma su contorno, —ya que ambos le constituyen en lo que es en cuanto tal triángulo—, y en tanto que tiene una realidad esencial triangular, porque tiene [a unas y otras] como sus dos causas material y formal. Pero en cuanto a su existencia concreta [el triángulo] depende ciertamente de otra causa distinta de aquellas. Esta [existencia] no es una causa que constituya su triangularidad y que forme parte de su definición, sino que es la causa eficiente. Bien sabéis que podéis comprender la idea de triángulo preguntándoos tan sólo si puede o no ser calificado de existente en las esencias concretas; esto después de habéroslo representado como compuesto de líneas y superficie, pero sin necesidad de habéroslo representado como existente en los individuos. La causa que confiere el ser a la cosa, que tiene ya otras causas constitutivas de su esencia, es causa de algunas de esas otras causas, de la forma, por ejemplo, o de su conjunto, en tanto que la existencia es la causa de su reunión. La causa final para la cual existe la cosa es causa por medio de su esencia, ya que la idea que representa la causa final pertenece a la causalidad de la causa eficiente, pero es su efecto en tanto que existe. Luego, por tanto la causa eficiente es en cierto modo causa de la existencia de la causa final si esta se encuentra entre los fines que empiezan a ser los actos, pero no es causa de su causalidad ni de la idea que representa.

3) *Ser Posible y Ser Necesario.*—[La causa eficiente] si es causa primera, es causa de toda existencia y causa verdadera de toda existencia concreta. Pues todo ser, cuando lo consideráis según su esencia sin considerar otro ser distinto de él, debe ser en tanto que la existencia le es necesaria por sí misma, o bien no lo es; si le es necesaria, es la *Verdad en sí,* o sea aquello cuya existencia es necesaria por sí y es también lo que existe por sí mismo; si no le es necesaria, no es preciso llamarle *imposible* por esencia después de haberlo supuesto como existente; antes al contrario, si existe—en relación con su esencia—unido a una condición tal como la falta de la causa, entonces es imposible; o bien si está unido a una condición tal como la existencia de la causa, entonces es *necesario.* Pero si ninguna condición está unida a él, ni la actualizaicón de una causa, ni la no-existencia de esta, queda una tercera cosa, a saber: *la posibilidad,* que es, por tanto,

por relación a la esencia lo que no es necesario ni imposible. Así, todo ser es necesario por esencia o bien es posible por su esencia.

a) *Todo ser posible procede de otro.*—Aquel ser al que le es propia la posibilidad no consigue la existencia por sí mismo, pues por sí su existencia no le es más propia que su no existencia en tanto que es posible. Si una de las dos—la existencia o la no existencia—viene a convenirle más, es por la presencia o la ausencia de algo. La existencia de todo posible, pues, procede de otro. Pues si las causas se encadenaran hasta el infinito, cada una de las unidades de la cadena sería posible por sí y la totalidad dependería de todas ellas. Así, pues, no es necesaria por sí misma, sino que llega a ser necesaria por otro. Vamos, pues, a explicar esto con detenimiento.

b) *Una cadena infinita de eslabones posibles no es en su conjunto necesaria.*—Todo conjunto en el cual cada unidad es causada exige una causa que sea extrínseca a todas y cada una de ellas; esto es así porque, o bien dicho conjunto no exige de ningún modo causa alguna y entonces es necesario y no causado—y ¿cómo iba a ser esto así si solamente era necesario por sus unidades?—, o bien exige una causa formada por todos sus individuos sin excepción. Entonces estará causado por sí mismo y, ciertamente, esta causa, él conjunto y todos, serán una sola cosa; y así el conjunto no sería necesario para el todo en el sentido de *cada uno de los* individuos. O bien exige como causa ciertas unidades, pero no habiendo entre ellas una que sea más digna que las demás—si todas ellas son causadas—es su causa lo que es más digna; o bien exige una causa fuera de todas sus unidades y esta es *El que permanece.*

Además, toda causa de una suma es distinta de sus unidades, pues empieza siendo la causa de sus unidades y después la de la suma, sin que las unidades tengan necesidad de ella y sin que la suma—después de completada por las unidades—tenga tampoco necesidad de ella; antes al contrario, a veces una cosa es causa de ciertas unidades y no de otras, pero entonces no es la causa del conjunto de un modo absoluto. Toda suma formada de un modo regular de causa y efectos que se encadenan y en la cual hay una causa que no es efecto, tiene a esta por extremidad, pues si estuviese en el centro sería causada. Toda cadena dispuesta por causas y efectos es finita o infinita; ya hemos visto que si comprende solamente lo que es causado tiene necesidad de una causa extrínseca con lo cual, sin duda alguna, toca por uno de sus extremos. Es evidente que si hay en esta cadena algo que no esté causado, esto será una extremidad, un límite, pues toda cadena termina en el *Ser Necesario* por sí.

c) *La existencia no es un atributo común.*—Cada una de las cosas que se diferencian por sus esencias concretas y concuerdan por sus constitutivos, o bien, deben poseer aquello en que concuerdan por concomitante de aquello por lo que difieren—ya que las cosas diferentes tenían un mismo concomitante, lo que no se niega—, o bien deben poseer aquello por lo cual difieren como concomitante de aquello en lo que concuerdan—ya que siendo diversas y opuestas siguen al uno, lo que se niega—, o bien aquello en que concuerdan es un accidente que sobreviene a aquello por que difieren, —lo que no se niega—, o bien aquello por lo que se diferencian es un accidente que sobreviene a aquello en lo que concuerdan y esto no se niega tampoco. Puede suceder, sin embargo, que la esencia de la cosa sea causa de uno de sus atributos, y que uno de los atributos que le perte-

necen sea causa de otro de los atributos, como la diferencia respecto del propio. No obstante, el atributo que es la existencia no puede pertenecer legítimamente a la cosa tan solo a causa de una esencia que no es la existencia, o a causa de otro atributo; ya que la causa es anterior en el ser, pero nada existe antes de la existencia.

4) *Caracteres del Ser Necesario*

a) *El Ser Necesario.*—El Ser Necesario es *El que se Autodetermina* a sí mismo, si esta autodeterminación es suya porque El es el Ser Necesario, ya que no hay otro ser necesario que El; y si su determinación no fuese así, sino por otra cosa, entonces El sería causado. Pues si el Ser Necesario se siguiese a su determinación su existencia llegaría a ser una consecuencia de la esencia de otro ser, o de un atributo, y esto es absurdo; y si fuera un accidente, mejor le convendría depender de una causa extrínseca. Y si aquello por lo cual se determina sobreviniese como accidente de la existencia, sería efecto de una causa. Además, si la existencia y aquello por lo cual su esencia se determina no fuesen una misma cosa, esta causa sería la causa de la singularidad de aquello que, perteneciendo a su esencia, necesita de su existencia, lo que sería un absurdo; y si su llegada a ser fuese accidental, después de una previa determinación anterior, entonces se trataría precisamente de lo que hablamos [para refutarlo]; y lo demás es absurdo.

b) *El Ser Necesario es único.*—Por esto debéis saber que las cosas que tienen una definición específica única solo difieren por otras causas, y que si cada una de ellas no va acompañada de la potencia receptiva por influencia de las causas, es decir, de la materia, no está determinada, a menos, que pertenezca a su especie el estar formada por un solo individuo [como ocurre con los ángeles]. Pero cuando es posible para la naturaleza de su especie su predicación de varios, entonces la determinación de cada una de ellas es debida a una causa; no existirían dos negros y dos blancos en las cosas mismas si no hubiese entre ellos una diferencia en un sujeto de inhesión y en lo que se porta como tal [la materia].

Resulta, pues, de todo esto, que el Ser Necesario, es *Uno* según la determinación de su esencia, y que Ser Necesario en sentido absoluto no puede decirse de varios de ningún modo. Pues si la esencia del Ser Necesario estuviera compuesta de dos o más cosas reunidas, bien seguro que sería necesario por ellas; y una de ellas o cada una de ellas existiría antes que el Ser Necesario y constituirían al Ser Necesario; luego el Ser Necesario no se divide ni en cuanto a su idea, ni en cuanto a su número.

c) *El Ser Necesario no es cuerpo.*—Todo aquello cuya existencia no está comprendida en su esencia, según lo antes expuesto, no posee la existencia como constitutivo de su esencia y no puede admitirse que sea un concomitante de su esencia, como es bien evidente, y solo queda que le provenga de otro. Todo aquello cuya existencia depende de un cuerpo sensible es necesario por El y no por sí mismo; y todo cuerpo sensible es múltiple por división cuantitativa y por la división intencional en materia y forma. Además, todo cuerpo sensible vemos bien pronto que debe su ser a otro cuerpo de su especie o de otra especie, salvo en lo que se refiere a su corporeidad; así, pues, todo cuerpo sensible, y todo lo que de él depende, es causado.

d) *El Ser Necesario no tiene género ni especie.*—El Ser Necesario [por el

contrario], no tiene nada de común con la esencia, de cualquier clase que sea, porque toda esencia que pertenece a lo que no es El postula la posibilidad de ser. En cuanto a la existencia no es la *quidditas* de una cosa, ni una parte de la *quidditas* de una cosa, —me refiero a las cosas cuyas *quidditas* no incluye en su comprehensión la existencia, sino que, por el contrario, le sobreviene inesperadamente—. Pues el Ser Necesario no comparte con ninguna cosa una idea genérica, ni una idea específica; no tiene necesidad, por tanto, de ser distinguido por una idea diferencial ni accidental, antes al contrario, es por esencia separada; su esencia, pues, al no tener género ni diferencia, no tiene definición.

e) *El Ser Necesario no es sustancia.*—Se piensa a veces que la idea del ser que no existe en un sujeto de inhesión se extiende hasta el Ser Primero y a otros, con la extensión de un género; el Ser Primero caería entonces bajo el género *sustancia*. Pero es un error, pues el ser que no existe en un sujeto de inhesión—pues es así como se describe a la sustancia—no significa solamente *el ser existente en acto fuera de un sujeto*, de tal manera que cualquiera, sabiendo que Zayd es en sí una sustancia, sepa por ello que él existe en acto y, con mucha más razón, cual sea la modalidad de sus existencia. Por el contrario, la idea atribuída a la sustancia para describirla—idea que es común a las sustancias específicas cuando existen en potencia, cuyo género es común—es que la sustancia es una *quidditas* y una realidad esencial que no existe si no fuera de un sujeto de inhesión; la atribución que de ella se hace a Zayd y a 'Amr es en virtud de sus esencias y no por una causa [extrínseca]. ¿Cómo es, pues, posible que el ser [concreto] esté compuesto de esta [sustancia] y de una idea complementaria? Así, pues, lo que puede atribuirse a Zayd como se le atribuye el género, no puede ser [legítimamente] atribuído al Ser Necesario de ningún modo, puesto que El no posee una *quidditas* que acompañe a ese juicio. Por el contrario, la existencia necesaria le pertenece como la *quidditas* pertenece a los otros seres. Pues bien sabéis que, puesto que el ser en acto no es una de las categorías conocidas como género, no puede convertirse—por la relación que se establece entre él y una idea negativa—en un género que pertenezca a cualquier cosa; ya que ciertamente el ser —cuando no es uno de los constitutivos de la esencia, sino uno de sus concomitantes—, no se convierte en parte del constitutivo; ya que entonces se convertiría con toda certeza—por relación con la idea afirmativa [de accidente]—en un género respecto de los accidentes que existen en un sujeto de inhesión.

GLOSAS A LA "PSEUDO TEOLOGIA DE ARISTOTELES". Edit. *apud* 'Abd al-Rahmān Badawi, *Aristū 'ind-al-'Arab*, El Cairo, 1947, p. 61.

En cuanto al aspecto de ser [de las cosas contingentes]... el ser de esta *quiddidad* no es ni el ser [en sí] ni algo del cual se siga el ser. El ser de la *quiddidad* es el ser mismo que se sigue de tal *quiddidad;* y no posee ningún otro ser del que pudiera plantearse el problema de saber si le pertenecía de un modo contigente. Es, pues, ser en cuanto tal y es más general que el ser contigente y el ser necesario. Si se le considera en tanto que ser, no hay razón alguna para especificarlo como contigente o necesario; por el contrario, su pertenencia a la *quiddidad* es contigente [sólo] en tanto que pertenece a dicha *quiddidad*, y es nece-

saria [en tanto que] procede del [Ser] Primero; pero es "este ser" en tanto que es este ser. La contingencia de que se trata, por tanto, no es una parte [real] de este ser, de tal modo que este pudiera ser dividido por ella, sino una modalidad concomitante de la misma *quidditad* de que se trata. [Por el contrario] la necesidad [de ser] de que se trata [en el ser posible *per se* y necesario por otro] es una modalidad que pertenece a la *quidditad* respesto del [Ser] Primero. El ser en sí mismo, considerado en sí mismo, es nada más que ser y ninguna cosa más; y, aunque se une a dichas cosas no es dividido en sí mismo.

PELIGRO, Y DAÑO YA, EN LA ENSEÑANZA DE LA PSICOLOGIA

La enseñanza universitaria de la Psicología en España va adoleciendo aceleradamente de un defecto, que redunda en grave daño de la juventud destinada a clase directora en las diversas acepciones de esta palabra, y que, en consecuencia, ha de repercutir en todos: es la mutilación que se comete en la Psicología, de toda su parte filosófica, dejándola reducida a mera ciencia natural y empírica. Y no nos referimos sólo a la enseñanza universitaria en sentido estricto, sino también a la orientación y a la formación que se da en alguna Escuela directamente dedicada a la formación de psicólogos.

En situaciones que estaban más lejos de ser oficialmente informadas por la doctrina espiritualista no padecíamos esta mutilación.

Con anterioridad a los planes de Filosofía y Letras del actual Régimen, era necesario para obtener la Licenciatura en Filosofía y Letras (sección de Filosofía), cursar dos años de Psicología: uno de Psicología Experimental que se cursaba en la Facultad de Ciencias y que servía también para el Doctorado en Medicina; y otro de Psicología Superior, que se cursaba como asignatura propia de la sección de Filosofía. En esta última disciplina, dada por catedráticos de la Sección, y en los ejercicios de oposiciones a esta cátedra, se trataban también los temas de Psicología empírica, pero con mayores profundidad y rigor en la conceptuación de las actividades psíquicas y con sistematización más orgánica, pero sin incluir la técnica de la experimentación; nunca se omitían los temas de Psicología filosófica, substancialidad, espiritualidad, inmortalidad del alma, unión de alma y cuerpo, etc.; con la plena libertad de cátedra de entonces estos temas eran tratados por algún catedrático no con arreglo a la doctrina ni al orden ni a la terminología aristotélico-escolás-

tica, pero siempre con profundidad filosófica y demostrando la existencia de un orden trascendente de ser, más ser que el del orden empírico, aunque inefable.

Dentro del actual Régimen hubo en la sección de Filosofía "Psicología experimental" y "Psicología racional", o bien "Psicología 1.º" y "Psicología 2.º", y en la "Psicología racional" o en "Psicología 2.º" se trataban aquellos temas de Psicología filosófica. Yo dije siempre "Psicología empírica" y "Psicología filosófica" y con arreglo a estas denominaciones imprimí los programas.

En la enseñanza media nunca se ha prescindido en la Psicología de su parte filosófica; a partir del plan 1938 no faltan los temas de Psicología filosófica, pero aún en el plan de 1934 hay el tema "Cuerpo, vida y alma", y el tema de la libertad en la parte dedicada a Etica. Por cierto que en la redacción de este plan intervinieron el Dr. José Ortega y Gasset y el Dr. Jaime Serra Hunter; el Dr. Ortega Gasset, consultado por el Dr. Serra y Hunter si a éste le parecía improcedente la inclusión del tema "Cuerpo, vida, alma" en el cuestionario de Psicología, contestó que le parecía muy bien. (El Dr. Serra Hunter me dió esta información.)

Dentro de la Sección de Filosofía hay ahora la disciplina llamada "Antropología", y en ésta se pueden incluir las cuestiones filosóficas sobre el alma; pero, 1.º, se incluirán o no según el criterio del profesor; 2.º, ser el alma humana substancia, ser espiritual e inmortal, su actividad mental sobre lo abstracto y lo espiritual, gozar de libre albedrío, no le proviene del compuesto humano, sino que tiene aquellos atributos por sí misma son, pues, temas esencialmente de Psicología.

Donde la orientación exclusivamente empírica hará más daño es en la Sección de Pedagogía y en la Facultad de Medinia. En la Sección de Pedagogía hay la asignatura "Psicología general", llamada general en distinción de la "Psicología del niño y del adolescente"; si de la Psicología general se excluye toda cuestión filosófica, los graduados en la Sección de Pedagogía no habrán estudiado nada de aquellos temas interesantísimos para la educación y para la vida; graduados que, además, pueden hacer oposiciones y obtener cátedras de Filosofía de Escuelas del Magisterio y de la Sección universitaria de Filosofía, incluso la de "Psicología" y la de "Antropología". No hay en la Sección de Pedagogía una "Antropología" con la cual y dentro de la cual se pueda subsanar en cierta manera aquella carencia de estudio y de formación. En Medicina hay la disciplina "Psicología" que, paso a paso, se ha ido transformando en la llamada "Psicología médica" y se ha ido confian-

do a catedráticos de Psiquiatría o especialistas en esta rama de la Medicina. En la Facultad de Medicina de Barcelona, gracias a un acuerdo entre los Decanos de Filosofía y Letras y de Medicina y del catedrático de Psiquiatría encargado de Psicología, Dr. Ramón Sarró, conmigo, acuerdo oficiosamente aprobado por Madrid, no han faltado a los alumnos de Medicina, mientras mi salud me lo ha permitido, unas lecciones de lo más capital de la Psicología filosófica, espiritualidad y libertad. Es evidente que sin una formación breve, pero científicamente sólida en los temas de espiritualidad, inmortalidad, libertad del alma humana, el médico puede incurrir en graves yerros terapéuticos y de moral. Y si alguien dijese que antes no había en los estudios de la Facultad de Medicina Psicología alguna, contestaré que tampoco la Psiquiatría constituía una cátedra, y que mejor es no recibir formación alguna en Psicología que recibir una formación meramente empírica, en que se trate de desenvolver toda la Psicología como si el alma, su espiritualidad, su libertad, no fueran temas científicos.

De la posición que excluye de la enseñanza de la Psicología la parte filosófica, unas son las causas, otras las que se alegan como razones.

Las causas son:

1.ª La Psicología empírica con sus estudios, por ejemplo, de los sentimientos, tendencias conscientes e inconscientes, de los complejos (término al cual se da una extensión absurdamente desmesurada), con la Caracteriología, con la Psicología de los sexos, con la Psicología profesional, está de moda; y además con sus aplicaciones psicotécnicas tiene un círculo de intervención que ensancha las posibilidades, aun económicas, de los que a ella dedican toda su actividad psicológica, mientras que las cuestiones de la substancialidad, espiritualidad, inmortalidad del alma, unión de alma y cuerpo, etc., parecen arcaicas y son económicamente improductivas.

2.ª El imperialismo de los médicos. Mucho camino ha andado la clase médica en cuanto a prestigio social desde los tiempos antiguos hasta hoy; y aun en los últimos tiempos la marcha ha sido acentuadamente acelerada. Allá en la India, en tiempos remotos, según el *Mānava-Dharma-zāstra* o Código de Manú, los que se han de dedicar a la Medicina son los *ambasthas*, o sea, los hijos de la unión de brahmán con una vaizya (X, 47), o sea los individuos de una casta impura; hoy los médicos constituyen una clase profesional, la más estimada en el concepto público. A ello han contribuído: *a)* el mayor apego a la vida y a la salud, que tiene el hombre moderno; *b)* el carácter cada vez mayor de ciencia que ostenta la Medicina actual. Recuerdo que unos cincuenta años

ha, la profesión de abogado, me refiero a los de escogida clientela, era la más lucrativa entre todas las profesiones liberales; hoy ha sido indudablemente superada en tal aspecto por la profesión de médico (Medicina y Cirugía general, especialidades); me refiero también a los de fama.

Estos y otros hechos y condiciones han llevado, por ley social inevitable, a que los médicos propendan a un imperialismo en relación con actividades o profesiones conexas con las suyas, y a que digan algunos, pero piensen casi todos, que la Psicología, la Pedagogía y la Sociología son ciencias y campos en los que compete a ellos la orientación y la dirección, y que psicólogos, pedagogos y sociólogos han de actuar como asesores o subordinados suyos, y que en aquellas mismas ciencias ellos han de ser los orientadores, y natural es que su orientación sea según los métodos de ciencia empírica en que ellos se formaron y que ellos cultivan.

Estas son las causas.

Las alegadas como razones son:

1.ª La Psicología filosófica tiene un método diverso del de la Psicología empírica.

2.ª En los Congresos internacionales de Psicología no se discuten temas de Psicología filosófica: lo cual muestra que en la concepción actual de los psicólogos del mundo la llamada Psicología filosófica queda excluída de la Psicología.

Insistiendo nosotros en el fondo de la cuestión, recordamos lo antes indicado sobre la necesidad de no omitir la parte filosófica de la Psicología para la formación del pedagogo, del graduado en Filosofía y Letras (sección de Pedagogía), que puede con este solo título ser catedrático de Filosofía en Institutos de Enseñanza Media, en Escuelas del Magisterio y en la Sección de Filosofía de las Facultades de Filosofía y Letras, y aun ser catedrático de Psicología y de Antropología de la sección últimamente citada; y en la formación del médico, especialmente del psiquíatra y del que aplique tratamientos psicoterapéuticos.

Pero la razón intrínseca por la cual en Psicología no se puede omitir lo filosófico es que una Psicología meramente empírica, limitada a lo fenoménico y a la explicación empírica de lo fenoménico no puede existir, es imposible.

No negamos que pueda existir una porción de Psicología meramente empírica; más es: afirmamos que existe; para el estudio, descripción y explicación de los fenómenos sensitivos externos e internos, de los sen-

timientos y tendencias inferiores de los deseos sensitivos no se necesita acudir a la Filosofía; no se necesita tratar de espiritualidad.

Aun para describir todos los fenómenos psíquicos superiores no es necesario tratar de las cuestiones filosóficas de la Psicología: el mismo conocimiento superior o mental propiamente dicho, las creaciones de la fantasía artística, la volición libre, la abnegación heroica reflexiva, se pueden describir sin ninguna referencia a la espiritualidad del alma; pero necesitan de la doctrina filosófica de la espiritualidad del alma para que se puedan explicar, para que se pueda dar razón de los hechos descritos.

Nadie, sin acudir a la doctrina de la espiritualidad, ha explicado ni explicará jamás, que se formen ideas claras distintas y completas de las figuras geométricas que la imaginación más potente es incapaz de imaginar; ni explicará la abstracción (si no es confundiendo los conceptos con las mal llamadas imágenes generales, que no son sino imágenes confusas [1]; ni el raciocinio con la fuerza apodíctica de sus conclusiones y con sus productos originales (si no es confundiéndolo con la asociación de imágenes), ni los sentimientos superiores como el sentimiento religioso y el sentimiento del deber, ni la volición libre, ni la abnegación heroica reflexiva.

Y aun en el campo de lo imaginativo hay una zona, cual es la de la fantasía genialmente artística, que tampoco puede explicarse sin la doctrina de la espiritualidad.

Y por completamente que se describan unos fenómenos, si no se explican, tendremos un conjunto de conocimientos, el nombre de cuyo conjunto deberá terminar en "grafía", pero no en "logía". "Logos", en su acepción filosófica, se refiere a la razón de algo, a la razón que se da o se inquiere, a la exigencia de la mente propiamente científica que no se satisface con saber lo que pasa, sino que aspira a saber contestar a la doble pregunta: "cómo y por qué pasa".

En otros términos: hay una parte de la Psicología meramente empírica; hay una "Psicografía" total, una descripción de todos los fenómenos psíquicos meramente empírica; pero no hay una "Psicología" de todos los fenómenos psíquicos meramente empírica.

Según expresión del P. Barbado Viejo, la Psicología empírica y la Psicología filosófica son "provincias distintas"; como "provincias" no son unidades territorio-políticas, independientes y soberanas, cada una de por sí; ninguna es "la Psicología"; mas prescindiendo aquí de la ne-

[1] En un artículo de este homenaje al psicólogo P. Fernando M.ª Palmés es oportuno citar aquí el párrafo 425 (parte 2.ª, tít. 1.º sec. 2.ª de su Psicología, tan completa dentro de ser un compendio, tan sistemática y formadora).

cesidad que la Psicología filosófica tiene de la empírica, bien podemos afirmar que la empírica ha de recibir de la otra provincia, la filosófica, energía que le proporcione la luz explicativa suficiente.

Respondiendo a las supuestas razones alegadas:

A la 1.ª: La formación en los métodos de la Psicología empírica, especialmente de aquella su parte que en sentido estricto y propio se llama Psicología experimental, es realmente una formación especializada; pero el psicólogo empírico para razonar sobre la necesidad del alma espiritual no necesita pasar otros años en laboratorios, sino simplemente saber razonar y para ello suponiendo, claro está, en él las dotes naturales, le basta la formación adquirida en la Enseñanza media, los dos cursos de Filosofía del período de estudios comunes de Filosofía y Letras, y un curso de Lógica (Lógica formal) y Metodología.

Para los psicólogos empíricos de la Sección de Pedagogía, bastaría, pues, con añadir a sus estudios el de la Lógica y el de la Antropología (Sección de Filosofía). La Metodología y la Psicología general ya la estudian dentro de la Sección.

A los doctores en Medicina que aspiren al profesorado de Psicología y al de Psiquiatría debería exigírseles que hubiesen cursado y aprobado en la Facultad de Filosofía y Letras los dos cursos de Filosofía del período de estudios comunes y, además, Metodología y Psicología y Antropología, dadas por doctores en Filosofía y Letras.

Por más que algunos psicólogos empíricos formados en la Facultad de Medicina digan que ni entran ni pretenden entrar en la Psicología filosófica, que "dejan la puerta abierta" (así suelen decir) a las cuestiones filosóficas ulteriores, es lo cierto que en sus obras, monografías, conferencias, etc., se encuentran ideas filosóficas y que manejan, lo cual es inevitable, términos cuya significación precisa solamente se encuentra en obras escritas por psicólogos de la que llaman "Psicología clásica" y aun algunos llaman, traduciendo una locución anglonorteamericana, "psicólogos de sillón".

Si no estudian metódicamente, si no cursan y aprueban en las Facultades de Filosofía, las indicadas disciplinas filosóficas, acuden a filósofos o literatos filosóficos de moda, Heidegger, Dilthey, Ortega y Gasset, Unamuno, etc., buenos los tres primeros para sugerir pensamientos en los que ya tienen una formación sólida en Filosofía, pero pésimos los cuatro y otros incluídos en el "etcétera" para dar una formación filosófica.

No se tenga por desmedida esta exigencia. ¿Acaso los doctores en Medicina tolerarían que un doctor en Filosofía, especializado en Psico-

logía, que un catedrático de Psicología de la Facultad de Filosofía y Letras, hiciese oposiciones o diese clases oficiales o ejerciese la Psiquiatría sin ser doctor en Medicina? En modo alguno, dirían, les falta formación en Medicina, la cual formación sólo se adquiere en esta Facultad. Muy bien: entonces no es exigencia desmesurada que para enseñar Psicología o Psiquiatría se les exigiese aquel mínimum de formación filosófica que sólo se adquiere cursando aquellas asignaturas en la Faculta de Filosofía, no leyendo libros de Filosofía al azar o al dictado de la moda, como no se adquiere la formación en Medicina leyendo libros de Medicina al azar y sin gradación en los estudios.

A la otra supuesta razón alegada (2.ª), la de que en los Congresos internacionales de Psicología no se discuten temas de Psicología filosófica, lo cual muestra que en la concepción actual de los psicólogos del mundo la llamada Psicología filosófica queda excluída de la Psicología, responderemos lo siguiente.

En primer lugar, en los Congresos no siempre se han omitido cuestiones filosóficas. Ya el P. Palmés, en el artículo *Psicología*, de la Enciclopedia Espasa, refiriéndose a los diez primeros Congresos celebrados, dice que en el de Groninga (1926) se presentaron con alguna intensidad las cuestiones doctrinales "con lo cual comienzan ya a dibujarse las tendencias que va tomando la Psicología experimental hacia una especulación más o menos de carácter filosófico"; y que en el de New Haven (1929), aunque predominase la cuestión de los tests, "no obstante, ocupan todavía en él un lugar respetable por el número las comunicaciones doctrinales de exposición de sistemas psicológicos en las que aparece la tendencia a filosofar".

Mas cualquiera que sea la actitud de los Congresos internacionales de Psicología en relación con la parte filosófica de esta ciencia, se escriben en nuestros tiempos excelentes tratados psicológicos en que no es omitida la parte filosófica.

Pero lo capital es que aquí no tratamos de lo que se hace, sino de lo que por imperativo de la razón debe hacerse.

No es de la corriente de los hechos de donde dimanan los principios normativos.

Además nos parece que ya es hora de no andar preocupados, para tomarlo como norma y modelo, con lo que se haga y lo que deje de hacerse en Europa y América. Grande, enorme, ha sido el progreso científico; pero ni el hombre ni la sociedad contemporánea han sido formados de modo que quepa proponernos como ejemplo lo que se ha hecho y se hace por el mundo.

La generación de los que habíamos contado ya los veinte años antes de la gran guerra de 1914-1918 padeció al estallar aquella guerra y ante las barbaridades y salvajismos cometidos en la misma un desengaño demoledor del castillo de ilusiones que nos habíamos formado y que nos habían hecho formar profesores y lecturas sobre el valor de la formación del hombre europeo en cultura. Los acontecimientos posteriores hasta nuestros días no nos han servido para curarnos de aquel desengaño, sino para agravarlo. No va por mejores derroteros la vida del europeo y del americano, informada en gran parte por esta ciencia actual que se ciñe a lo matemático y a lo empírico; luego los Congresos internacionales valen para informarnos, pero sus rasgos no diseñan el ideal de la ciencia formadora.

"¿Cree usted que habrá un día en España verdadera investigación?", me decía, dos años ha, un joven profesor, refiriéndose a la investigación psicológica empírica. Creo no ya que la habrá, sino que la hay, y la misma labor del que así me interrogaba, lo muestra, como la labor de muchos otros psicólogos y pedagogos, entre ellos y ocupando señalado lugar, el psicólogo y pedagogo al cual se dedica este número-homenaje.

Pero a mí lo que más me preocupa es que pueda menguar en el campo de la Psicología española la labor de la especulación filosófica.

Esta labor, que estimulada por la cultura bizantina que penetró principalmente por Levante después de haber Atanagildo obtenido el auxilio de Justiniano, se muestra ya en Liciniano de Cartagena, en quien las teorías platónicas se adaptan a la doctrina cristiana, explicando cómo más bien el alma contiene el cuerpo que el cuerpo el alma, que el alma humana contiene todos los lugares "in localiter", y la tesis, luego tan repetida, de que el alma humana está toda entera en todo el cuerpo y en cada una de sus partes.

En los albores del Renacimiento, Bernat Metge con su defensa de la espiritualidad e inmortalidad del alma en "Lo somni"; en su plenitud, la gran obra de Luis Vives, y en los comienzos del período llamado barroco, la doctrina de Jorge Gómez Pereira, predecesor de Descartes, sobre la mera distinción de razón entre la actividad y la esencia del alma; la de Francisco Vallés, defendiendo, en contra de la opinión corriente entre los escolásticos de su tiempo, la información inmediata del embrión por el alma humana desde el momento de la concepción, opinión luego compartida por muchos escolásticos posteriores, y la doctrina de que la diferencia específica entre el hombre y el bruto no es la facultad de razonar, ya que hay actos de raciocinio sobre lo concreto en

algunos brutos, sino la capacidad de sabiduría, es decir, de discurrir acerca de lo universal, eterno y divino.

Entre tanto, filósofo-teólogos eran impelidos por problemas de Teología natural y dogmática a agudas distinciones en el problema de la volición.

En los tiempos en que el sensismo era la moda, el P. Feijoo y el P. Muñoz Capilla desenvuelven doctrinas estéticas que confirman la espiritualidad del alma humana.

El movimiento krausista español y Balmes, Lloréns Barba y el P. Barbado Viejo, para no citar autores y profesores que todavía viven y cuya vida Dios guarde muchos años, sugieren el caudal de doctrina que el pensamiento español ha aportado a las tesis capitales de la Psicología filosófica espiritualista.

Devoción fecunda del pensamiento español por la zona filosófica de la Psicología que no le impidió, antes bien, coadyuvó al estudio de la parte empírica.

Muestras de ello son los maravillosos estudios de Séneca sobre las pasiones individuales y colectivas; las finas distinciones de San Isidoro de Sevilla entre sinónimos impropios en el campo de la psicología, el estudio sobre las virtudes, la concupiscencia y los vicios y las características psíquicas de las edades; las profundas ideas de Raimundo Lulio sobre la distinción y colaboración de las potencias psíquicas; las atinadas observaciones de Francisco Eximenis sobre psicología colectiva; Anselmo Turmeda sobre psicología de los animales; Bernat Metge sobre psicología de la mujer; Luis Vives sobre las pasiones; Huarte de San Juan sobre psicología de las aptitudes; las finas y profundas observaciones de los citados Balmes y Lloréns Barba; los metódicos trabajos del P. Barbado. Y entre los autores ascéticos, los estudios de las inclinaciónes del hombre y de los medios de corregir o de evitar su desvío en Fray Luis de Granada, San Ignacio de Loyola y Fray Juan de los Angeles entre otros [2].

Mas es de observar que en la mayoría de los autores indicados como enriquecedores del campo empírico de la Psicología, lo sazonado y a la vez inmarcesible de sus frutos es debido, en máxima parte, a sus conocimientos en la parte filosófica de aquella ciencia; como la sabiduría psicológica popular de nuestros refranes es debida principalmente al arraigado espiritualismo del pueblo español.

PEDRO FONT PUIG.

[2] Pedro Font Puig "Enjundia psicológica del pensamiento español"; conferencia en el Instituto Filosófico de Balmesiana, publicada en el Boletín del Instituto, 1950.

SINTESIS DE LO SENSIBLE Y DE LO INTELECTIVO EN EL CONOCER HUMANO

I

CONSULTANDO LOS DATOS

ELIJAMOS una cualquiera de nuestras vivencias síquicas. Cualquiera, con sola una condición: que sea algo concreto y humanamente experimentable, algo que surja "hic et nunc" como un dato en mi conciencia. Oprimo, por ejemplo, el dorso de mi mano hasta causarme cierta molestia. Naturalmente, como efecto del sencillo experimento, vivo con plena advertencia una sensación dolorosa: "Siento".

En este dolor todo es concreto. Concreto el punto donde sufro, concreta la duración, concreta la intensidad. *Tal* sitio, *tal* momento, *tal* dolor. Mi molestia está *ahí*, en mi mano izquierda, *durante tantos* segundos, y es penetrante o superficial, o sorda o profunda. Todo en ella es temporal y espacialmente concreto. Por tanto, material. Mi dolor es—como dijo hace tiempo el empirista inglés, y diría hoy cualquier existencialista—, *ese* objeto doloroso que surge *ahora* y *ahí* en esa mano.

Pero variemos de postura. Ese mismo dolor que surge ahora y ahí en esa mano es *también dolor*. Dolor como aquel otro dolor agudo y penetrante que me produjera en cierta ocasión una espina clavada en mi dedo. *Dolores*, ambos. Y ambos dolores *míos*. Y ambos *consciente y advertidamente* sufridos. Un *mismo yo* que sufre consciente y advertidamente. No es que necesitemos de reflexión explícita para experimentar la presencia de ese yo consciente que sufre dolores diversos.

Ya desde el primer momento en que esto o aquello aflora advertidamente en mi conciencia humana, veo ante mí a mi propio yo dolorido, o alegre, o pensante, o de este o de aquel talante. Pero siempre el mismo yo.

El dato íntegro abarca ambas perspectivas. No es sólo *este* dolor *aquí* o *allí*, breve o largo. Ni es tampoco *dolor* en general, ni tampoco *yo* aislado. Ni tampoco *un dolor* o *un yo* yuxtapuestos o *tal* dolor. No; el dato íntegro tal cual se me da sin enmiendas ni arreglos es "*yo —dolorido—así*". Un dato íntegro en el que, a pesar de su espontánea apariencia de simplicidad, el análisis descubre componentes realmente distintos. *Descubro* componentes. Por tanto, estaban ya incluídos en el dato inicial donde los descubro. Descubro componentes. Por tanto saltan a la vista de modo explícito los elementos que se hallaban implícitamente contenidos en el dato inicial.

Toda vivencia síquica auténticamente *humana* viene caminando sobre dos pies: lo sensible y lo consciente. Lo sensible da contenido empírico y objetivo al dato en cuestión. Lo consciente—con conciencia plena y humana, no meramente animal—da inmaterialidad y elevación espiritual al contenido empírico. Porque en mis vivencias síquicas hay materialidad, las experimento objetivadas en algo sensible. Porque todo lo humano, en cuanto humano, exige espiritualidad, por ello mis vivencias síquicas humanas son vividas advertidamente y con conciencia plena, al menos directa y espontánea. Precisamente porque mi dolor era *humano* puedo después analizarlo y descubrir en él sus componentes implícitos. La mirada restrospectiva de mi espíritu reflexivo no creará sino *des-cubrirá* y *de-tectará* lo que ya existía implícito en el dato espontáneo.

En cualquier pulsación síquica típicamente *humana* lo espiritual y lo sensible caminan abrazados en íntima unión. Lo espiritual transparentado en la *conciencia plena*, —aunque todavía directa—, y lo sensible registrado por la simple constatación empírica son dos elementos que componen un único dato vivencial humano. Son *partes* de lo humano. Si fueran más bien dos vivencias *meramente yuxtapuestas* tendría razón el empirista que objetara:

"Por la reflexión explícita deberían aparecerme todos y cada uno de mis propios conocimientos humanos como una suma de concepto más imagen. En la reflexión explícita toparían mis ojos intelectuales con una idea espiritual aprehendida en su misma pureza espiritual y con una imagen material junto a ella. Y seguiríamos intuyendo intelectualmente nuestras propias ideas espirituales. Conclusión bien ajena a toda experiencia."

Todo lo humano se me presenta como un bloque donde el análisis detecta componentes parciales. Aun en los vuelos más metafísicos. Cuando pensamos en la noción de "ente" no me importan *este* o *aquel* ser, mi espíritu se orienta hacia algo común a todos los seres, y no me importa cuál sea la imagen que aparece en mi cerebro cuando tal pienso. Pero es así mismo innegable que si vacío mi cabeza de *toda* vivencia *sensible* no puedo pensar en la noción de "ente". Mi mismo yo espiritual se autorrevela a sí mismo con luz perfecta entre penumbras de sensibilidad. Es luz perfecta que ilumina su propia existencia y la existencia de otros seres, porque es espíritu. Pero luce siempre entre las sombras de lo sensible porque es espíritu encarnado. Por "espíritu", me autoconozco consciente y perfectamente. Por espíritu "*encarnado*", me conozco al sentir o imaginar algo. Porque soy espíritu transciende mi conciencia espacio y tiempo. Porque soy material, me veo sujeto a tiempo y espacio. Y porque soy *humano* sobre-paso la materia sin poder deshacerme totalmente de ella, mientras siga siendo hombre. Y pienso y entiendo discurriendo, deduciendo, abstrayendo, demostrando. Avanzando paso a paso y poco a poco porque lo material de mi naturaleza humana requiere tiempo y espacio para desplegarse, desarrollarse y crecer.

Vamos a delimitar el estudio presente a desentrañar la naturaleza de estos elementos sensible y espiritual que componen unidos nuestras vivencias típicamente humanas.

Desde luego descartamos toda hipótesis que parta de la eliminación de uno de los dos componentes. Ni al idealismo ni al materialismo los consideramos conformes con el dato inicial del que necesariamente hemos de arrancar. Hemos de arrancar del dato humano que es *uno compuesto* de *partes*.

También descartamos a cuantos pretendan *salvar* el caos entre lo espiritual y lo material. No se trata de dar saltos entre dos orillas. Se trata de *explicitar* y explicar filosóficamente los componentes parciales que el dato inicial me presenta unificados. Más que de componer se trata de *des-componer*, de analizar. De distinguir, sin separar. De auscultar el funcionamiento de mi intelección humana, sin matar al paciente. Y lo haremos guiados por el Aquinate.

II

Perspectivas del dato intelectivo humano.

Hay dos modos de considerar lo humano, o desde el ángulo de su *forma espiritual*, o desde el ángulo del *hombre concreto* [1]. Hasta la Suma Teológica, Santo Tomás adoptó de hecho el primer camino [2]. Pero desde la Suma Teológica el Santo Doctor busca otra perspectiva no menos sino más realista y más humana, si cabe [3].

"Nous voyons que jusqu'a présent, la considération de l'homme part de la considération de son âme. Quand Saint Tomas veut nous montrer la raison de l'umité de l'homme, il considère toujours la nature de l'âme en partant de la nature de ses opérations. Ces considérations lui permettent de tirer la conclusion qu'il est une sustance intellectuelle, a savoir l'âme humaine qui n'est pas un pur esprit mais qu'elle se trouve engagée dans un corps".

"Avec la Somme theologique un changement se produit dans l'attitude de Saint Thomas. Dans la Somme contre les Gentils et dans ses autres écrits anterieurs, c'est plûtot du côté de l'âme qu'il aborde l'étude de l'homme. Si dans la Somme contre les Gentils, c'est l'âme qui est considéree comme sujet de diverses activités, dans la *Somme Théologique*, c'est l'homme concret qui devient la sujet des opérations. Saint Thomas ne dit plus que c'est l'âme qui comprend et sent, mais que c'est l'homme singulier qui exerce ces activités. C'est donc l'homme concret, le "coniunctum" qui devient l'objet de sa considération".

El dato primordial. El dato primordial que se impone por sí mismo y que exigirá explicación es que *el hombre* entiende. Sea cual fuere la teoría explicativa ha de respetarse el hecho experimental de que cuando tú o yo entendemos algo, entiende *un hombre*. "Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis forman, oportet, quod inveniat modum, quo ista actio, quae est intelligere sit huius hominis actio. Experitur enim unusquisque, seipsum esse qui intelligit" [4].

Yo, cuerpo y alma, soy quien entiende esto o aquello. Mis intelecciones se me atribuyen *a mí hombre*. Y se me atribuyen no casual-

---

[1] En cierto sentido "alma humana equivale a "hombre". Porque el *alma* es humana por el *cuerpo* humano que ella informa. Sin cuerpo informado no hay alma "actu" informante, no hay "actu" alma, *en cuanto alma*. Pero no cabe duda que sustituir el vocablo "alma humana" por el de "hombre" es *explicitar* lo implícito. El cuerpo ha salido de una mera connotación *implícita* a la luz de lo explícito. Quien dice "hombre" dice explícitamente: cuerpo. Quien dice "alma" lo dice también, pero implícitamente.

[2] Colomán Viola, S. J.: *L'unité de l'homme et l'expérience qui la révèle d'après Saint Thomas d'Aquin*. Louvain: Ed. Hôme Universitaire "Cardinal Mindszenty" (1957) chp. I.

[3] Colomán Viola, S. J. *Ibidem*.

[4] S. Th. p. I. q. 76 art 1. c.

mente y como por carambola, sino propia y específicamente en cuanto hombre: "cum igitur dicimus Socratem aut Platonem intelligere, manifestum est, quod non atribuitur ei per accidens: atribuitur enim ei in quantum est homo, quod essentialiter praedicatur de ipso" [5].

Cabrían dos hipótesis que respetasen una predicabilidad *"per se"* de nuestras intelecciones: O reducir todo el hombre a sola el alma intelectiva, o admitir que el cuerpo unido al alma colabora a la intelección humana. Pero la primera alternativa choca también contra la experiencia, porque yo-hombre que *entiendo* la amargura del sufrir soy *quien siente* y sufre esa amargura experimentada por mí. Yo, el mismo yo siento y entiendo. Luego mi yo intelectivo—ya que en cuanto intelectivo no es sensitivo, ni el sentido es entendimiento—, se une a lo corpóreo para que pueda yo tener conciencia de que siento y entiendo.

"Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est (q. 75 art. 4), propter hoc. quod ipse idem homo est qui percipit se intelligere, et sentire; sentire autem non est sine corpore; unde oportet, corpus aliquam esse hominis partem".

"Reliquitur ergo, quod intellectus, quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis, ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur" [6].

El entender humano implica unión entre alma y cuerpo.

"Relinquitur ergo solus modus, quem Arist. ponit (lib. 2 de Anima, text 25-26) quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius; sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet, quod intellectivum principium unitur corpori ut forma" [7].

La conciencia me atestigua, decimos, que yo mismo soy quien siente y quien entiende; luego mi alma sensitiva y mi alma intellectiva son una misma y única alma. Cuerpo y alma espiritual se abrazan en el hombre para formar una misma naturaleza y sustancia humanas.

Raciocinio perfecto. Se funda en el axioma "cual es el ser, tal es el obrar". Pero no lo pasemos por alto sin antes detenernos un momento.

La conciencia me atestigua, decimos, la identidad de un mismo yo, sea que éste sienta o sea que entienda. Pero es el caso que la conciencia únicamente atestigua. No raciocina, ni concluye. Luego si la conciencia me atestigua algo es porque lo ve inmediatamente. Y como la conciencia sólo atestigua *actividades "actu" presentes* en ella, la identificación de un mismo yo que siente y entiende atestiguada por

[5] Ibídem.
[6] Ibídem. Véase también: Dist. 5 q. 3 art. 2; Dist. 22 q. 1 art. 1 corp. et S. C. g. l. II c. 57 et Pot. q. 13 art. 10, corp.
[7] S. Th. 1 p. Q. 76, Art. 1, c.

la conciencia, ha de ser identificación realizada actualmente en un *acto presente*. La vista de la conciencia no penetra hasta las naturalezas; se queda en la constatación de los hechos en ella físicamente presentes. Luego si la conciencia testimonia la identificación de mi yo intelectivo con mi sensación, será identificación en un *hecho concreto* y no en una *naturaleza* común. Y sólo de aquella será deducible ésta [8].

Más aún, si quisiéramos hablar científicamente, sin prejuicios de ninguna clase, habríamos de decir que la conciencia *constata* la presencia inmediata de una vivencia sicológica. La conciencia no analiza tal vivencia. La percibe en bloque, como un todo. Por eso el vulgo baraja indistintamente vocablos como conocer, pensar, imaginar, cabilar, sentir, saber, idear, figurarse, sin atender *demasiado* a fronteras entre lo espiritual y lo sensitivo.

El deducir por análisis la simultánea inclusión de lo intelectivo y de lo sensible en el dato compacto que llamamos contenido de conciencia humana, será obra posterior. Pero para ello habrá sido imprescindible que el dato compacto sensitivo-intellectivo haya hecho acto de presencia en mi conciencia humana. Y sólo de un dato así, donde lo sensible y lo intelectivo se me presentan aunados en un bloque humano, podrá el análisis filosófico concluir con certeza a la existencia de otro bloque natural también humano, donde una naturaleza espiritual y otra corpórea se avengan a componer una sola y única naturaleza humana [9].

---

[8] Como es sabido el intrépido neoescolástico italiano Dominico Palmieri se echó atrás de su precipitada posición respecto a la unidad substancial del compuesto humano por sólo este argumento: "Me siento extenso". Véase su "Tractatus de Creatione" thesis 29.

[9] Es corriente entre los autores que defienden la unidad de alma y cuerpo humanos en una misma naturaleza, recurrir para probarla a la unidad de la conciencia. Y arguyen, más o menos, como lo hace J. Fröbes en su Psicología Speculativa, t. II págs. 269-270: "Interna reflexione inmediate scio me eundem sentire et intelligere, ita ut sit strictissime idem ens, quod haec videt, visa intelligit, comparat, breviter, quod omnes actus suos conscios tam sensitivos quam intellectivos in se elicit et retinet... ergo ponendum est unum identicum principium vitae rationalis et sensitivae".

Y prosigue el mismo autor con fino y penetrante análisis de los datos de conciencia: "Argumentum non procedit ex eo solum quod de eodem ego varia praedicata valeant. Nam etiam recte dico: ego moveor, ego extensus sum; et tamen non inde sequitur identitas illius principii ad quod motus et extensio pertinent, cum principio cogitationum... Praedicata motus et extensionis non eodem modo inmediato scio, quo scio propios actus conscios... Contra, actus conscii hoc maxime propium habent, ut eidem subiecto inmediate praesentes sint".

No admitida la unión inmediata entre entendimiento y sentido pierde su inteligibilidad el dato de consciencia que estudiamos: "Principium intellectivum tunc propter coniuntionem naturalem facilius actus sensitivi imaginem in se formare posset, non vero ipsius actus sensitivi sibi inmediate conscium esset. Evidenter autem conscientia teste hoc ultimum valet".

Unión tan íntima como la existente entre materia y forma. No menos. Tan íntima que surge el escrúpulo: ¿No quedará nuestra alma materializada por su unión con el cuerpo? No. Porque aunque toda ella se une al cuerpo como auténtica forma vital, toda ella, al contrario que las formas materiales, subsiste de por sí sola, y por sí sola posee su existir. Se basta ella sola para flotar en la existencia. Es espíritu.

El hombre es, pues, un genuino ser hilemórfico, salta al ser como un dato hilemórficamente constituído [10]. Intentar separar sus componentes es matarlo. Pretender construir una sicología humana partiendo de dos cosas que hay que unir es un desgarrón sin arreglo, una aberración sin compostura; dos orillas sin puente. El primer eslabón fáctico de donde penden los restantes, es ya humano, ni puramente espiritual, ni puramente corpóreo, sino espiritual y corpóreo a un mismo tiempo [11].

Cada conciencia humana idéntica a sí misma, sea que piense, sienta o quiera, es el hecho vital que nos lleva de la mano a una concepción hilemórfica del hombre. Una misma conciencia que colorea de un mismo tinte todos mis momentos humanos como una misma es también la fuente vital que los alimenta a todos ellos. Y cada una de esas pulsaciones *humanas* consciente y concreta puede servir de fundamento real e inmediato para una construcción metafísica de la antropología, porque todas ellas contienen ambos elementos: lo material y lo espiritual.

Porque en cada fulgor de nuestra conciencia humana no es tanto un espíritu quien luce con resplandores de autoconciencia, cuanto el *hombre concreto* de espíritu y carne quien cae en la cuenta, por su *forma espiritual*, de sus elementos componentes: espíritu y cuerpo [12]. El *yo humano* transparentado de uno u otro modo y como esclarecido por su propia luz de espíritu es, pues, en última instancia el único testimonio

---

[10] S. c. g. l. II c. 69. "non enim corpus et anima sunt duae substantiae, sed ex eis duobus fit una substantia actu exsistens; corpus enim hominis non est idem actu, praesente anima et absente, sed anima facit ipsum actu esse".

[11] Véase L. de Raeymaeker: "Une Psychologie réflexive", en Revue Philosophique de Louvain, 1950 (48), 275.

[12] "Ce n'est plus l'âme qui se çonaît elle-même mais c'est plu-tôt l'homme qui prend concience de son aspect spirituel (cf. p. I q. 87 a.1). La connaissance de l'homme individuel par lui même est considerée comme le fondement de la connaissance de l' existence de l'âme." *Coloman Viola* ibidem nota 81.

[13] "C'est pourquoi, á vraie dire, il n'y a qu'une preuve fondamentale de l'unité de l'homme, celle s'appuyant sur la donée initiale de la consciencie". *Coloman Viola*, Ibidem, chap. II.

válido de mi espíritu encarnado [13]. Todo conato de reunificar al hombre por otro camino abocará al fracaso [14].

Y en el "De Spiritualibus Creaturis" vuelve a insistir el Santo Doctor en el mismo hecho: "Manifestum est enim quod huic homini singulari, ut Socrati vel Platoni, convenit intelligere" [15]. Y vuelve a insistir en idéntica argumentación:

"Nulla autem operatio convenit alicui nisi per aliquam formam in ipso existentem, vel substantialem vel accidentalem... Oportet igitur principium huius operationis quod est intelligere formaliter inesse huic homini... principium autem huius operationis non est forma aliqua cuius esse sit dependens a corpore... quia haec operatio non fit per corpus... unde oportet quod esse illius principii sit esse elevatum supra materiam corporalem, et non dependens ab ipsa. Hoc autem propium est spiritualis substantiae. Oportet ergo dicere, si praedicta coniungantur, quod quaedam spiritualis substantia, sit forma humani corporis [16].

Dos caminos se cruzan en el hombre: 1.º El compuesto humano entiende: luego el compuesto posee una forma intelectiva. 2.º La intelección es espiritual e independiente en su ser intrínseco de todo lo corpóreo: luego la forma de la que procede será así mismo espiritual e intrínsecamente independiente del cuerpo por ella informado. Dos caminos se cruzan en el hombre. Y por este cruce enigmático el alma es, a la vez, forma y espíritu: Es *forma espiritual*. "Oportet ergo dicere, si praedita coniungantur, quod quaedam spiritualis substantia sit forma humani corporis" [17].

Precisamente a este cruce de espíritu y *forma de un cuerpo* se ha de atribuir la insistente preocupación que parece asediar al Santo Doctor de ser mal comprendido. Porque se apoya en el hecho de que el *hombre concreto* entiende, la conclusión de que nuestra alma intelectiva es *forma* de nuestro cuerpo, le resulta fácil [18]. Pero como toda forma depende en cuanto forma de su correspondiente cuerpo, se ha creado el peligro de que también el alma espiritual dependa del cuerpo humano. Santo Tomás corre el riesgo de ser mal comprendido si sólo se le lee a medias. Por eso siempre que defiende contra Platón la autenticidad

---

[14] "C'est de cette expérience que toute prouve de l'unité de l'homme doit partir, c'est cette experience dont toute preuve doit rendre compte. Une preuve qui négligerait ce fait fondamentale, ne parviendrait pas à démontrer l'unité de l'homme". *Coloman Viola*, Ibidem, nota 82.

[15] De Spirit. Creaturis. q. un. a. 2 c.

[16] Ibidem.

[17] Ibidem.

[18] S. Th. p. I q. 76 art. 1 c; S. c. g. l. II c; 68; De Spir: Creat: q. un. art. 2 c. De Anima q. un. art. 1 c... et passim.

de nuestra alma *como forma* nos advierte de su no menos auténtica *espiritualidad* [19].

Santo Tomás prefiere la postura difícil y enigmática que le obligan a adoptar los hechos íntegros, a una cómoda claridad arrancada de la mediatización de la experiencia.

Que el hombre concreto entiende se respeta en la "Summa Theologica" [20], en el "De Anima" [21], en el "De Spiritalibus creaturis" [22], en el "De unitate intellectus" [23], en su Comentario "De Anima" [24], en su "Compendium Theologiae" [25]. El hecho de que el *hombre* concreto entiende llegar a poseer, como se observa en sus tres últimas obras, la solidez de los primeros principios. Quien intente negarlo, lo afirma.

Avancemos un paso más y tratemos de escudriñar los últimos fundamentos metafísicos de nuestro dato intelectivo humano.

III

Ultimos fundamentos metafísicos del dato intelectivo humano.

El binomio acto-potencia.—El binomio acto potencia se infiltra por todo lo contingente. Todo ser que de hecho exista, salvo Dios, estará sellado repetidas veces con la impronta bifronte de acto y potencia. Acto y potencia que lo constituyen en su ser estático y substancial. Acto y potencia que lo constituyen en su ser dinámico y accidental [25 bis].

---

[19] S. Th. p. I q. 76 art. 1 c; S. c. g. l. II c. 68; De Spiritualibus Creat: q. un. art. 2 c; De Anima q. un. art. 1 c... et passim.

[20] S. Th. p. I q. 76 art. 1 c.

[21] De Anima q. un. art. 1 c.

[22] De Spiritualibus Creaturis q. un. art. 2 c.

[23] "Manifestum est enim, quod hic homo singularis intelligit; nunquam enim de intellectu quaereremus, nisi intelligeremus; nec cum quaerimus de intellectu, de alio principio quaerimus, quam de eo quo nos intelligimus". De Unitate intellectus c. 3 n. 62.

[24] "Manifestum est enim, quod hic homo intelligit. Si enim hoc negatur, tunc dicens hanc opinionem non intelligit aliquid et ideo non est audiendum: si autem intelligit oportet quod aliquo formaliter intelligat". In De Anima, III lect. 7 n. 690.

[25] "Manifestum est enim quod homo solus universalia considerat... Ad quod ostendendum, procedendum est sicut proceditur contra negantes principia, ut ponamus aliquod quod omnino negari non possit. Ponamus igitur quod hic homo, puta Socrates vel Plato intelligat: quod negare non posset respondens, nisi intelligeret esse negandum. Negando igitur ponit: nam affirmare et negare intelligentis est. Si autem hic homo intelligit oportet quod id quo formaliter intelligit, sit forma eius, quia nihil agit nisi secundum quod est actu... intellectus igitur quo homo intelligit, est forma huius hominis". Compendium Theologiae c. 84.

[25 bis] No todos, dentro de la Escolástica, interpretan del mismo modo el binomio acto-potencia aristotélico-tomista. Nosotros seguiremos la opinión que a nuestro parecer representa el pensamiento genuino de Santo Tomás.

Tratándose de espíritus, su misma esencia de formas subsistentes hará de potencia que recibirá a su correspondiente acto existencial [26]. Si se trata de cuerpos, su propia esencia material está ya compuesta de materia y forma. Y esta forma y materia unidas serán la potencia que al recibir a su correspondiente acto existencial constituirán la substancia existente del ser corpóreo [27].

Pero todo en el mundo es activo. Todo nace para obrar. Y si toda actividad, salvo la divina, es contingente, toda actividad, exceptuada la de Dios, estará compuesta de potencia y acto. Y como toda actividad contingente es accidental a la substancia en que radica, de ahí que todo ente contingente sea un compuesto de substancia y accidentes [28]. Substancia compuesta de acto y potencia. Accidentes compuestos de potencia y acto [29]. Orden estático y orden dinámico integrado al ser concreto contingente y activo.

Nuestro tema presente se centra en un caso concreto del orden dinámico. Y dentro del orden dinámico pertenece al orden cognoscitivo. Y dentro del orden cognoscitivo, al orden humano. Y dentro de lo humano nos limitamos a lo más típico y específico en él: la actividad racional. ¿Cómo entiende el hombre? ¿Cómo es su actividad intelectual humana?

Acto-potencia en mi actividad intelectual.—Todo ser contingente está compuesto de acto y potencia. Mi actividad inteletcual humana es un

---

[26] De ente et essentia, c. V.: "Huiusmodi ergo substantiae quamvis sint formae tantum sine materia, non tamen in eis est omninoda simplicitas, ut sint actus purus, sed habent permixtionem potentiae; et hoc sit patet"... Y en el opúsculo "De substantiis separatis, c.8, quarta ratio: "... Est igitur in quocumque praeter primum et ipsum esse tanquam actus et substantia rei habens esse, tanquam rei potentia receptiva huius actus quod est esse". Y en S. c. g. l. II c. 52: ..."Oportet igitur in omni substantia quae est praeter ipsum, aliud esse ipsam substantiam et esse eius". Vide etiam I Dist. 8 q. 5 art. 2; Quod l. 3 q. 8 art. 20; S. th. p. I q. 3 art. g et q. 54 art. 1, 2, 3, et passim.

Quizá más claro en De Veritate q. 27 art. 1 ad 8: "...dicendum quod omne quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione... et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est"... Y en I Dist. 19 q. 2 art. 2: "Actus autem qui mensuratur aevo, scilicet ipsum esse aeviterni, differt ab eo cuius est actus re quidem..." Y en su Comentario In Boeth, Hebd. lect. I, afirma expresamente que en solo Dios se da carencia de toda composición real.

En De Spirit. creat. q. unica art. 1. c, nos advierte el Santo Doctor que tal distinción real no es separativa: "Non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper actus suus comitetur."

[27] De Spir. creat. q. unica art. 1: "Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma est ut potentia respectu ipsius esse".

[28] I Dist. 3 q. 1 art. 1 c; S. c. g. l. II c. 52; Quodl. 2 art. 3; De Potentia q. 10 art. 1 ad 5; S. th. p. I. q. 54 art. 1, 2, 3; q. 77 art. 1 c; q: 79 art: 1 c:

[29] S. th. p. I q. 56 art. 1 c.

ser contingente. Luego mi actividad intelectual humana estará compuesta de acto y potencia. Acto y potencia harán de rieles sobre los que se deslizará mi actividad intelectual.

Si fuésemos ángeles nuestra actividad intelectual sería puramente espiritual, sin dependencia ninguna de lo corpóreo. El ángel no requiere cuerpos que lo estimulen y lo completen en su potencia cognoscente [30]. El ángel es un ser completo en su naturaleza espiritual y completo en su actividad natural. Recibe de la acción creadora de Dios no sólo su ser y sus potencias sino también los objetos inteligibles con los que él pueda ser actuado en perfecta inmanencia y con plena independencia de todo lo corpóreo. El ángel no se hace sus inteligibles, nace informado por ellos. Nace conociéndose y conociendo todo lo que naturalmente le compete saber. Dios que le dió el ser angélico le dió con él los inteligibles que le corresponden [31]. No necesita el ángel fabricarse sus propios actos inteligibles, como será nuestro caso humano. Sobran en él por consiguiente el entendimiento agente y el entendimiento pasible, por inútiles. Sólo tendrá una *potencia* intelectiva *informada* por sus correspondientes *actos* inteligibles [32].

Si fuéramos únicamente sensitivos, nuestra actividad cognoscente se iría desenvolviendo a medida que los cuerpos fueran actuando a nuestros sentidos. Tampoco necesitaríamos de sentidos agentes o posibles porque los mismos objetos materiales "actu" ya sensibles podrían, sin cambiar de rango, informar a unos sentidos también materiales [33]. El animal posee *potencias* sensitivas que al ser *actuadas* por sus correspondientes objetos formales corpóreos constituyen la sensación.

En la actividad cognoscitiva del ángel y del bruto el juego acto-potencia se desenvuelve nítido y sin complicaciones. Los *objetos formales* conocidos hacen de acto. Las *potencias* cognoscentes sirven de *potencia*. De la unión de ambos salta a la existencia el ser dinámico y accidental que llamamos conocer. En el ángel, objetos conocidos y potencias cognoscentes son puramente espirituales, sin relación causal con lo sensible. Y le son regalados por Dios en el momento mismo de su creación. Así lo exige su naturaleza de espíritu puro. El bruto, por el contrario, no nace dotado de *objetos* conocidos que le informen, aunque sí trae al mun-

---

[30] S. th. p. I q. 55 art. 2 c; q. 89 art. 1, 2, 3; Dist. 3 q. 2 art. 1; De Verit. q. 8 art. 9; S. c. G. l. II, cc. 92, 94.

[31] S. th. p. I q. 55 art. 2 c; q. 89 art. 1, 2, 3; De Verit. q. 8 art. 9 S. c. g. 1. I c. 92, 94; Dist. 3 q. 2 art. 1.

[32] S. th. p. I q. 54 art. 4 c; S. c. g. 1. II c. 96.

[33] De Anima q. unica art. 4 ad 5.

do *potencias* cognoscentes. Su conocer será un aprendizaje sucesivo según los colores y sonidos y demás *objetos formales* vayan informando y *actuando* a sus *potencias* sensibles. Tampoco el animal necesita modelarse a sus propios sensibles. Pero no porque nazca con ellos, como el ángel nace con sus inteligibles, sino porque se los proporcionan próvida y generosamente los cuerpos que le rodean.

Empero el hombre es un espíritu *en* cuerpo. Es una *forma espiritual*. Como forma participaría de la naturaleza y dinamismo animales. Como espíritu se equipararía en todo a lo angélico. Pero no es ni lo uno ni lo otro. Ni la suma de ambos. Es algo nuevo que participa análogamente de los dos. Por eso se complica la aplicación del binomio acto-potencia cuando bajamos al caso humano. Pero aunque complicada sigue siendo la explicación más íntima y natural del entender contingente del hombre, en cuanto humano.

También el espíritu humano en todo su ser estático y en todo su ser dinámico responde a la llamada de acto y potencia. Como espíritu es ya una substancia compuesta de acto y potencia. Pero como espíritu *incompleto* que tiende naturalmente a completarse con la materia, ese acto y potencia de mi substancia espiritual son acto y potencia incompletos que han de completarse con *materia corpórea*. Y en esta complementación *substancial* el espíritu humano hará de acto existencial que informando a la materia hará surgir al hombre *substancialmente completo*.

De este espíritu humano brotará un orden *dinámico* específicamente humano. Tendrá mi alma su correspondiente *potencia* intelectual. Pero *incompleta* como la substancia espiritual de la que procede. Y como la substancia de mi alma espiritual se orientaba hacia la substancia sensible, también mi potencia intelectual humana se orientará hacia las potencias *sensitivas*. Y se unirá a ellas para *completarse* en lo que le falta.

No tiene por nacimiento nuestro intelecto humano los objetos "*actu*" inteligibles que puedan informarle. La laboriosa experiencia de todo aprendizaje humano rehusa tal hipótesis [34]. Tampoco una simple condición o una mera ocasión sensibles bastarían a *completar* mi indigencia

---

[34] Si nuestra alma se limitase a recibir pasivamente iluminaciones ajenas no sería ella la que se esfuerza y elabora y va preparándose sus propias intelecciones. Yo entiendo no sólo porque soy consciente de una luz que me proyectan desde fuera, sino porque yo mismo ilumino los objetos que he de ver. Rectamente han recalcado los idealistas el carácter dinámico de nuestra actividad intelectual. La recalcó ya Santo Tomás (S. c. g. l. II c. 76; S. th. p. I q. 79 art. 4 c) contra Avicenna (Avicenna: p. I De Anima c. 5), y contra Averroes (Averroes, De Anima, 3, Comm. 5). Para ver los colores he de esperar a que amanezca y el sol ilumine las cosas; para entender mis inteligibles en-sensibilizados poseo yo dentro de mí mismo mi propio sol a mi entera disposición.

intelectual. Y si no la completan, es evidente que mis intelecciones, aunque ocasionadas o condicionadas por lo sensible, serían auténticas y genuinas intuiciones espirituales. Es, pues, necesario el influjo positivo de lo sensible en mi potencia intelectual. Pero en ningún rincón del mundo puramente corpóreo existe nada "*actu*" espiritual. Y como sólo lo espiritual "*actu*" puede informar a una potencia espiritual, nada hay en el cosmos capaz de informar por sí solo y directamente a una *potencia* intelectiva. Eso expresa aquella fórmula: las cosas materiales no son inteligibles "*actu*". No se quiere decir que las cosas no *puedan* de uno u otro modo *ser entendidas*—que lo son ciertamente—, sino que ellas no pueden de por sí *informar* directamente a mi *facultad* inteligente como, verbigracia, los colores sensibles pueden *informar* a mis facultades sensitivas. El significado *hic et nunc* de tales participios "inteligible y sensible" no es puramente pasivo, sino *activo*. Se trata de si pueden o no *actuar* a su correspondiente facultad cognoscente.

Por qué lo material no pueda actuar a una potencia espiritual se comprende fácilmente si poseemos noción clara de lo que es actuar e informar. En efecto, toda forma y todo acto *constituyen* y *especifican* al ser que los posee. Luego una forma y un acto materiales sólo *constituirán* seres materiales. Por tanto, los objetos sensibles se bastarán a *constituir* sensaciones cuando informen a sus respectivas potencias sensitivas, pero son totalmente ineptos para *informar* a una potencia espiritual. Las formas y actos materiales materializan cuanto ellos actualizan o informan, y lo espiritual no tolera en su ser la actuación o información de lo simplemente corpóreo. Se repelen como noche y día.

La formación de nuestros inteligibles. Por tanto, si mi alma espiritual nace sin sus objetos inteligibles [35], ni los recibe después como regalo de alguien que se los entregue puros y espirituales—porque la experiencia nos convence de que no los intuímos [36]—, ni los recibe *directamente* del cuerpo—porque nadie da lo que no tiene [37]—es obvio que siendo ella, como de hecho es, *naturalmente* intelectiva, ha de hallarse dotada de alguna *virtud natural* y específica con la que logre proporcionarse su propio alimento inteligible [38].

---

[35] S. th. p. I q. 84 art. 3 c; De Verit. q. 10 art. 6; Quodl. 8 art. 3; Opusc. 2 c. 8.
[36] S. th. p. I q. 84 art. 4 c.
[37] S. th. p. I q. 79 art. 3 c; S. c. g. l. II cc. 76, 78; De Spir. Creat. q. unica art. 10; De Anima q. unica art. 4.
[38] S. th. p. I q. 54 art. 4 c; q. 79 art. 4 c. S. c. g. l. II cc. 76, 78; De Anima q. unica art. 5 c, donde se compara nuestra alma intelectiva con ciertos animalillos nocturnos que "per quandam lucem insitam, faciunt quodam modo colores visibiles actu".

Hemos de construirnos nuestros propios inteligibles que, como la experiencia nos constata, enlazan con la realidad sensible, en la que se encarnan. Nuestros inteligibles humanos cabalgan sobre dos mundos: son producto de espíritu y de tierra, son hijos del "yo" y de las "cosas" [39].

Para ello contamos en nuestro haber con una sensibilidad que nos ofrece conocimientos *actu* ya sensibles y determinados, pero sólo *potencialmente* inteligibles.

Contamos también con la espiritualidad de nuestro entendimiento que, como todo lo espiritual, es en cuanto tal inteligible. *Pero* no olvidemos que nuestro espíritu es *forma* de un cuerpo y por ende es espíritu *incompleto*. Luego nuestro entendimiento poseerá asimismo una inteligibilidad "actu" *incompleta*. Si la substancia incompleta de mi alma espiritual se completa uniéndose a mi cuerpo a modo de acto substancial, la inteligibilidad incompleta de mi entendimiento se completará uniéndose a mis imágenes sensibles a modo de acto accidental: "virtus activa in phantasmata" la llama Santo Tomás [40]. En los seres contingentes la forma y el acto son principios y causa formal del ser, mientras la materia y la potencia son principios y causa pasiva del ser *tal*. En mis inteligibles humanos su parte activa proveniente del entendimiento activo es raíz de inteligibilidad, mientras su parte pasiva, proveniente de la imagen sensible, es raíz de *determinación* y de *taleidad* sensibles.

Y contamos finalmente con un entendimiento potencial que se ofrece a sí mismo como elemento *pasivo* del que se eduzcan y en el que se reciban de asiento tales inteligibles.

Del encuentro natural de estos tres elementos unidos surgen estos inteligibles que echábamos de menos. Inteligibles ya "actu" *completos* [41].

En el ser contingente, acto y potencia no son seres completos, sino *partes* esenciales de dicho ser contingente. No existen el acto o la po-

---

[39] "Et ideo prae omnibus praedictis positionibus rationabilior videtur sententia Philosophi, qui ponit scientiam mentis nostrae partim ab intrinseco esse, partim ab extrinseco, non solum a rebus a materia separatis, sed etiam ab ipsis sensibilibus". De Verit. q. 10 art. 6 c; S. th. p. I q. 86. art. 6 c.

[40] S. c. g. l. II c. 77.

[41] De Verit. q. 10 art. 6 c. "Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles quae sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine. Uno modo ut actus ad potentiam; inquantum scilicet res quae sunt extra animam sunt intelligibiles in potentia. Ipsa vero mens est inteligibilis in actu; et secundum hoc ponitur in ea intellectus agens, qui faciat intelligibilia actu. Alio modo ut potentia ad actum; prout scilicet in mente nostra formae rerum determinatae, sunt in potentia tantum, quae in rebus extra animam sunt in actu; et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus posibilis, cuius est recipere formas a sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis". Allí mismo también, "ad septimum dicendum..."

tencia contingentes, sino el ente contingente *compuesto* de acto y potencia. Tampoco existen mis inteligibles humanos en cuanto constan únicamente de la parte activa que aporta el entendimiento activo, o en cuanto constan meramente de la potencia pasiva que aporta la sensibilidad, sino en cuanto constan de ambos elementos activo y pasivo entre sí *unidos... y unidos* también con la potencia *pasiva* de mi entendimiento espiritual del que son educidos y en el que se sustentan. Porque si la estatua requiere un bloque de mármol de donde sea educida y en el que subsista, también mis inteligibles requerirán un elemento pasivo y espiritual de donde sean educidos y en el que se sustenten.

Y este elemento *pasivo* y *espiritual* no puede ser el entendimiento *activo*, porque lo activo, en cuanto tal, no es pasivo. Ni puede ser la imagen sensible, porque lo sensible es material y lo material no puede ser potencia de la que se *eduzca* un accidente espiritual. El elemento pasivo del que se educen y donde son recibidos mis inteligibles es el entendimiento *pasivo* y *espiritual*.

Del encuentro natural de estos tres componentes: entendimiento activo, entendimiento pasivo e imagen sensible, resultan mis inteligibles "actu" ya completos. Mejor diríamos: cada uno de mis inteligibles humanos consta de un elemento *pasivo* espiritual que sirve de "potencia ex qua educitur", y de un elemento *activo* que, por humano, consta a su vez de *dos componentes parciales*. Y estos componentes parciales son: un contenido *concreto* representado en la imagen sensible y una luz inteligible blanca e *indeterminada* que proviene de mi entendimiento activo.

Ya tenemos los inteligibles humanos. Unos inteligibles cuyo *contenido sensible* y *representativo* de cosas materiales proviene de mi sensibilidad; cuya *lucidez intelectual* emana de mi *entendimiento activo*, y cuya *entidad espiritual* ha sido modelada en mi *entendimiento espiritual pasivo* [42].

Insistimos de nuevo: Nuestro estudio no intenta construir un títere cuyas piezas se me dieran sueltas. Se me da ya el modelo bien acabado. Y este modelo es cada uno de mis conocimientos humanos tal como surgen ya patentes en el campo de mi conciencia. Estos conocimientos humanos suponen en sí mismos sus correspondientes inteligibles como todo

[42] Los inteligibles que informan al entendimiento pasivo de un ángel son puramente espirituales, como lo es el ángel. Por ello no necesitan unirse a sensibilidad alguna para completarse: son ya completos en cuanto actos, y por sí solos se bastan a actuar su correspondiente potencia pasiva espiritual. Y el entendimiento angélico intuirá espiritualmente. *Por el contrario*, los inteligibles que informan a nuestro entendimiento pasivo se completan unidos a la sensibilidad y sólo logran actuarlo *unidos* a lo sensible. Por eso los hombres entendemos por abstracción.

ente supone en sí mismo un acto por el cual existe. Y estos inteligibles humanos incluyen todo lo que en ellos nos ha descubierto el análisis.

Un artista con su cincel saca del trozo de mármol una estatua marmórea. El entendimiento *activo* con la *imagen* sensible saca del entendimiento *pasivo* una imagen espiritual. La estatua *queda* realizada en el mármol y por ello es marmórea. La imagen espiritual (especie impresa) *queda* realizada en mi entendimiento pasivo y es, por tanto, espiritual. Educida y recibida en él, como la estatua en el mármol. Mi entendimiento activo no se basta a actualizar al entendimiento pasivo porque no es inteligible completo. Sólo lo será cuando unido con la *imagen* que le presenta la sensibilidad y sirviéndose del entendimiento espiritual *pasivo*, a modo de "materia ex qua" constituyan el acto *inteligible completo*. Y éste informará espiritualmente al entendimiento pasivo de cuya espiritualidad ha sido *educido* y en el que será recibido como en su respectiva *potencia*. Tres causas concurren a la formación del *inteligible actu completo*. Como *causa principal* operativa, el entendimiento activo. Como *causa instrumental* la imagen sensible, en cuanto imagen. Como *causa pasiva* que presta su material modelable, el entendimiento pasivo en el que el acto completo inteligible será recibido finalmente como acto accidental en su potencia [43].

Efugio aparente. Queda un efugio, a primera vista posible. Yesca y pedernal hacen saltar la chispa. El fósforo, al roce con un objeto áspero, se inflama. Y ni el fósforo es luz "actu" ni el roce que la produce. ¿Por qué no será mi entendimiento como un fósforo inflamable al solo contacto con lo sensible? Al roce entre las cosas sensibles y mi entendimiento podrá saltar la luz intelectiva de mi conocimiento espiritual. El que mi conocimiento sea tal o cual provendrá de lo sensible; el que sea espiritual lo deberá al entendimiento donde se recibe. "Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur". ¿Por qué no? También la sensación surge al contacto inmediato de lo sensible con mi potencia sensitiva actualizada por él.

La hipótesis es a primera vista fascinante. Pero desprovista de sostén sólido. En efecto: si intentamos que algo material sea admitido a formar parte intrínseca de un ser espiritual nos vemos abocados a la siguiente disyuntiva: O el espíritu va siendo materializado a medida que recibe dicha forma material, o la forma material se nos va desmaterializando según va pasando las fronteras del espíritu.

La primera hipótesis no merece consideración por absurda. La se-

---

[43] De Verit. q. 10 art. 6 c; S. th. p. I q. 84 art. c; S. c. g. l. II c. 77.

gunda se realiza en el conocimiento humano. Nuestro entendimiento para poder recibir en su interior las imágenes sensibles y ser informado por ellas ha de desmaterializarlas con su contacto. Y este contacto que activamente desmaterializa ya no es mera recepción pasiva de la imagen, sino unión activa con ella como el artista se une a su instrumento, ennobleciéndolo. Entendimiento que así actúa es llamado entendimiento activo. El auténtico entendimiento agente del Tomismo.

El mundo de la inteligibilidad, de lo espiritual, de lo autoconsciente no deja paso a nada que venga vestido de materia. Lo corpóreo no tiene entrada en la constitución intrínseca de lo espiritual. De nada nos sirve aquí el axioma "Quidquid recipitur..." por la sencilla razón de que nada corpóreo, mientras siga siendo tal, puede informar a un espíritu. En la vida intrínseca perfectamente inmanente de la idea, lo material estorba. Los elementos constitutivos de la idea son todos inmateriales. Si uno de ellos fuese material, el todo integrado parcialmente por él sería "eo ipso" material. Y por ello las cosas materiales en cuanto materiales quedan excluídas de tomar parte intrínseca en uno cualquiera de los elementos constitutivos de la idea. Si un objeto material penetra en los recintos de la inteligibilidad actual es siempre dejando a la puerta su materialidad. Los cuerpos son vistos en cuanto lúcidos. Sólo en cuanto iluminados tienen paso libre a la visibilidad. Ni las tinieblas en cuanto tales son visibles. Ni la materia en cuanto tal cabe entre los constitutivos intrínsecos de los espiritual [44].

Aquí radica la diferencia esencial entre el influjo de lo sensible con respecto al sentido o con respecto al entendimiento. Lo sensible es material. Y como material podrá hacer de elemento constitutivo estrictamente informante en una sensación, también material. Lo sensible puede ser en cuanto material el elemento *actuante* de mi *potencia* sensitiva. Acto y potencia materiales que unidos darán una sensación material.

Pero lo sensible, precisamente por ser material, queda imposibilitado de tomar parte intrínseca en una realidad espiritual. Si lo sensible logra completar la insuficiencia cognoscitiva de mi entendimiento uniéndose a él, ello será una vez despojado de su materialidad.

---

[44] La comparación no es exacta, porque los objetos percibidos por mi vista no son iluminados por ella, sino por el sol. En cambio, los objetos que mi entendimiento percibe son iluminados por él mismo. Mi propio entendimiento, como ha poco decíamos, ilumina y actualiza, a su modo, los objetos materiales a los que tiende y con los que se une para formar sus ideas. "Huius autem exemplum omnino simile esset, si oculus, simul cum hoc quod est diaphanus et susceptivus coloruu, haberet tantum de luce quot posset colores facere visibiles actu; sicut quaedam animalia dicuntur sui oculi luce sufficienter sibi illuminare obiecta". S. c. g. l. II c. 77.

¿Y si es nuestro mismo entendimiento el que a solo su contacto va *desmaterializando* lo que nuestros sentidos materiales le van alargando?... Perfectamente, caemos en el más puro tomismo. Porque ese entendimiento ya no es pasivo, sino activo. Un entendimiento que *va desmaterializando* cuanto toca ya no es pasivo, sino *activo*. Y tras esa primera fase de *espiritualización activa* sucederá la auténtica *recepción* pasiva, en ese mismo entendimiento, de esas imágenes espiritualizadas que llamamos inteligibles. Un mismo entendimiento espiritual, previamente activo y posteriormente pasivo. Y si acto y potencia se relacionan entre sí como principios constitutivos *reales* y *realmente* distintos del ser concreto que ellos componen, también mi facultad intelectual se me revela compuesta de un entendimiento activo y un entendimiento pasivo entre sí distintos y complementarios que juntamente con la imagen colaboran en la producción de mis inteligibles humanos.

Tenemos ya en nuestra mano la conclusión-clave. Nuestro entendimiento humano sin perder su espiritualidad se incrusta en lo sensible. Y en lo sensible y con lo sensible desarrollará su propia y específica actividad racional, logrará percatarse de sí mismo y de los demás, tener ideas de sí y de los otros... Llegará por abstracción, con la ayuda de cinco sentidos, tan lejos como pueda llegar un ángel por intuición. Pero tendrá que llegar, si no quiere extraviarse, al paso lento de sus cinco lazarillos materiales.

En virtud de la unión espíritu-materia se originaba un ser humano. Espíritu y materia, conservando sus notas distintivas, se *unían* en un mismo ser humano. Consiguientemente, de la unión entendimiento-sentido se originaba una facultad cognoscitiva típicamente humana. Entendimiento y sentido, conservando sus notas distintivas se unen en una misma facultad cognoscitiva humana. Físicamente unidos entendimiento y sentido han de caminar acordes, a un mismo paso.

De un espíritu-forma de un cuerpo brota un entendimiento humano encorvado a lo sensible. Un entendimiento activo-potencial con respecto a lo sensible. Activo, porque unido a lo sensible hace los inteligibles. Potencial, porque recibe esos inteligibles provenientes del entendimiento activo y de la imagen sensible. Tengo, como hombre, un espíritu humano que en cuanto humano sólo se realiza unido a un cuerpo. Y si mi espíritu-*forma* de un cuerpo sólo es "actu" forma, mientras comunica su ser con la materia, mi entendimiento sólo será "actu" entendimiento humano de un espíritu-forma de un cuerpo, cuando comunique "actu" su actividad cognoscente con la actividad cognoscente del sentido.

Y mi entendimiento, al sentirse ya completo con la recepción de la imagen espiritualizada de lo sensible, se autoilumina e ilumina objetos; y abre sus ojos a la existencia propia y ajena. Y percibiendo la existencia ajena capta la suya. Y captando la suya percibe la de los demás. Son los frutos naturales que produce mi entendimiento al sertirse fecundado por uno cualquiera de sus inteligibles. Mi entendimiento tiende naturalmente a obrar y es como un resorte oprimido dispuesto a saltar.

Problema quimérico. Es, por consiguiente, totalmente falsa la creencia de que entendimiento humano y sentidos son las dos orillas de un río infranqueable, sobre el que la hipótesis de un puente resultara quimérica. No es infranqueable la distancia espíritu-materia, como la existencia misma del hombre lo atestigua, aunque espíritu y materia unidos sigan siendo distintos, *en cuanto tales.*

Lo espiritual y lo material pueden unirse en algún modo *conservando* cada cual su propio patrimonio. Quienes repelen toda unión son dos seres, *en cuanto actos,* o dos seres *en cuanto potencias.* Dos seres, en cuanto actos, no pueden unirse porque nada pueden recibir. Dos seres, en cuanto potencias (pasivas), no pueden unirse porque nada pueden prestarse. Y toda unión supone dádiva y regalo, al menos unilateral.

Por eso, mi entendimiento *pasivo,* pura potencia respecto a este o aquel *inteligible,* no puede entablar contacto directo con mis conocimientos sensibles que *nada* tienen tampoco de *acto* en el orden *inteligible* [45].

Por eso mi entendimiento *activo en el orden de la inteligibilidad,* aunque incompleto, se une con las imágenes sensibles *potencialmente inteligibles,* y ambos unidos constituyen "mis *inteligibles completos*" que son educidos de un entendimiento pasivo que sirve de potencia pasiva "ex qua".

Tan idéntica distancia media entre la espiritualidad del entendimiento activo y la sensibilidad, como entre ésta y la espiritualidad del entendimiento pasivo. Pero la dificultad no está ahí. Pueden unirse espíritu y cuerpo, pueden unirse lo espiritual y lo sensible, manteniéndose tales. Pero no pueden unirse lo espiritual y lo corpóreo como acto con acto o potencia con potencia. Toda unión ha de ser entre acto y potencia. Ahí

[45] "Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum intellectus possibilis sit in potentia ad inteligibilia, necesse est quod inteligibilia moveant intellectum possibilem. Quod autem non est, non potest aliquid movere. Inteligibile autem per intellectum posibilem non est aliquid in rerum natura exsistens, in quantum inteligibile est; intelligit enim intellectus posibilis noster alquid quasi unum in multis et de multis. Tale autem non invenitur in rerum natura subsistens..." De Anima q. unica ar. 4 c; S. th. p. I q. 84 art. 6 c; De Veritate q. 10 art. 6.

está la clave de las *aparentes* inconsecuencias que la solución tomista pudiera despertar. En ellas cayeron Palmieri, Mendive, Balmes...

El "intellectus separatus". Pero dice, a veces, el mismo Santo Tomás que el entendimiento es algo separado de todo lo material. Así es. Lo dice en *De Anima:* "ad primum ergo dicendum quod intellectus dicitur separatus non sensus..." [46]. Y lo repite en la *Suma Teológica*: "ad primum sic proceditur. Videtur, quod intellectivum principium non unitur corpori ut forma. Dicit enim Philosophus in 3 de Anima (text. 6 et 7), quod intellectus est separatus..." [47]. Y lo había recalcado en otros lugares de sus obras [48].

Mas ese término *separado* no significa lo que obviamente nos parecería a nosotros. Santo Tomás no duda en aplicárselo al alma humana: "Ad primum ergo dicendum, quod ultima formarum naturalium, ad quam terminatur consideratio Philosophi naturalis, scilicet anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia".

El mismo Santo Doctor nos aclara expresamente su pensamiento en repetidas ocasiones. Así, en *De Anima,* nos responde: "Vel melius dicendum, quod intellectus pro tanto dicitur separatus quia non utitur organo corporali in operatione sua, sicus sensus" [49]. Y en la *Suma contra Gentiles:* "Si autem operatio eius (animae) non completur per organum corporale, potentia eius non est actus alicuius corporis; et per hoc dicitur intellectus separatus" [50]. Y en el *De Spiritualibus creaturis* se expresa así:

"Ad secundum dicendum quod intellectus agens dicitur ab Aristotele separatus, non quasi sit substantia habens esse extra corpus; sed quia non est actus alicuius partis corporis ita quod eius operatio sit per aliquod organum corporale, sicut et de intellectu possibili dictum est" [51].

Es, pues, patente que en la Psicología del Aquinate el vocablo *separado,* referido al alma o al entendimiento o a las intelecciones, comporta únicamente el sentido de "inorgánico". No más, porque no ha de ser el

---

[46] De Anima q. unica art. 2 ad 1.
[47] S. th. p. I q. 76 art. 1 ad 1.
[48] S. c. g. l. II c. 56 c. 69; De Spirt. Creat. q. unica art. X ad 2.
[49] De Anima q. unica art. 2 ad 1.
[50] S. c. g. l. II c. 69. Ibidem: "Verba enim Aristotelis, quae dicit (tertio de Anima, t. c. 21) de intellectu possibili, quod est impassibilis et immixtus non cogunt confiteri quod substantia intellectiva non sit unita corpori ut forma dans esse. Verificatur enim, etiam si dicatur quod intellectiva potentia, quam Aristoteles vocat potentiam perspectivam, non sit alicuius organi actus quasi per ipsum suam exsercens operationem".
[51] De Spirt. Creat. q. unica art. X ad 2.

entendimiento más perfecto que la substancia racional de la que procede, y ésta *se une* al cuerpo humano como *forma* substancial suya dándole su mismo ser [52]. Paralelismo perfecto entre la substancia del alma y sus potencias y sus operaciones intelectuales. Entendimiento o intelecciones inorgánicas, aunque unidas a lo sensible, brotarán de mi alma en cuanto inorgánica, aunque forma de un cuerpo. Algunos textos afirmativos extractados de un solo artículo del *De Anima:*

"Ad quartum dicendum, quod intellectus possibilis consequitur animam humanam in quantum supra materiam corporalem elevatur; unde per hoc quod non est actus alicuius organi, non excedit totaliter essentiam animae, sed est supremum in ipsa" [53].

"Quia anima humana excedit corporis proportionem, et dictum est" [54].

"Ad decimum-tertium dicendum quod anima habet operationem in qua non communicat corpus, ex ea parte qua supperat omnem corporis proportionem; ex hoc tamen non removetur quad sit aliquo modo corpori unita" [55].

"Ad decimumnonum dicendum quod anima licet unitur corpori secundum modum corporis, tamen ex ea parte qua excedit corporis capacitatem, naturam intellectualem habet" [56].

Un escrúpulo. Y aquella fórmula tan repetida "*nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream*" [57] ¿no destruye por sí sola toda la estructuración de Santo Tomás? Ciertamente, no. A condición, claro está, de que se la entienda como el Santo Doctor la entiende.

La frase "*Nihil autem corporeum imprimere potest in rem corpoream*" encierra sentidos plurivalentes:

A) *Primer sentido.* Lo material no puede *por sí solo* causar eficientemente algo espiritual. Sentido cierto.

Segundo sentido. Lo material no puede como *causa eficiente principal* lograr un efecto espiritual. Sentido cierto. El efecto no puede superar en nobleza a su causa principal. Estas dos acepciones son explícitamente formuladas por Santo Tomás siempre que propugna la necesidad del entendimiento agente. Si lo material se bastare, o solo o como causa principal, para proporcionarnos nuestros inteligibles no se nos impondría la necesidad del entendimiento agente [58].

---

[52] "Potest autem obici quod substantia intellectualis esse suum materiae corporali communicare non possit, ut sit unum esse substantiae intellectualis et materiae corporalis. Hoc autem convenienter diceretur, si eodem modo illud esse materiae esset sicut esse substantiae intellectualis. Non est autem ita; est enim materiae corporalis ut recipientis et subiecti ad aliquid altius elevati, substantiae autem intellectualis ut principii et secundum propriae naturae congruentiam". S. c., g. l. II c. 68.

[53] De Anima q. unica art. 2 ad 4.

[54] Ibidem ad 3.

[55] Ibidem ad 13.

[56] De Anima q. unica art. 2 ad 19.

[57] S. th. p. I q. 84 art. 6 c. et passim.

[58] S. th. p. I q. 84 art. 6 c; p. I q. 54 art. 4 c; p. I q. 79 art. 3 c. S. c. g. l. II c. 96. De Anima q. unica art. 4 c. et passim.

Tercer sentido. Lo material no puede *como causa eficiente instrumental* lograr un efecto espiritual. Sentido falso. Un instrumento puede ser ayudado y ennoblecido en orden a la efección de algo esencialmente superior a él [59].

Cuarto sentido. Lo material, en cuanto material, no es capaz de actuar como *causa formal* en la constitución de algo espiritual. Sentido cierto. Un acto o forma no pueden especificar y constituir seres, sino materializando. Lo contrario sería pretender que aquello por lo cual la nieve es blanca fuera la negrura, o aquello por lo cual un objeto luce sea la obscuridad. Sabido es que lo que constituye y especifica a todo ser es su acto o forma. Luego lo espiritual únicamente quedará constituído tal por una forma espiritual, y la intelección por una forma inteligible.

Quinto sentido. Lo material en cuanto que contiene notas que de suyo *prescinden de la materialidad,* no es capaz *por sí solo* de *actuar formalmente* en la constitución de algo espiritual. Sentido cierto. Porque sólo lo positivamente espiritual puede informar y constituir la espiritualidad concreta de un ser. Por ello Santo Tomás hace preceder la desmaterialización de la imagen sensible por el entendimiento activo como paso previo y necesario para la información de la imagen desmaterializada en el entendimiento posible [60].

Por más alcances que encontremos al *"Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream"* nos bastará uno falso para salvar el realismo aristotélico contra el idealismo platónico. Y ése es el que siempre defendió la Escolástica: La sensibilidad influye como causa instrumental en nuestra intelección. ¿Cómo? Si como instrumento *intrínsecamente* elevado, o más bien por elevación *extrínseca* como prefieren los suaristas; si sólo parcialmente, o durante todo el proceso cognoscitivo —*inchohative, concomitanter, obiective*—, todas éstas y otras ulteriores matizaciones caen por fuerza fuera del espacio que pide el presente artículo.

Advertencia final. Sólo una advertencia final: toda esta compleja variedad de realidades que el análisis nos ha descubierto integran un mismo y *único dato total.* De él precisamente arrancábamos al comienzo de

---

[59] "Ad septimum dicendum, quod in receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium; intellectus vero ut agens principale et primum." De Verit. q. 10 art. 6 ad 7. "Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant inteligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis, et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae." S. th. p. I q. 84 art. 6 c.

[60] De Anima q. unica art. IV ad 3, ad 5, ad 9.

nuestra investigación. Pero no dudamos en volver de nuevo a insistir en su unidad empírica, porque la experiencia nos ha enseñado lo fácil que es resbalar hacia pseudo-conceptos, confundiendo imágenes con ideas, y objetos imaginados con objetos pensados. Si pensamos imaginando, y si el objeto pensado cuando digo "hombre" viene indefectiblemente engarzado en un objeto imaginado, sea el que fuere, y si ambos objetos integran íntimamente unidos el *objeto humano* de nuestros pensamientos humanos, fácil es de ver cuán expuestos estamos a tomar por concepto lo que en nuestros objetos humanos de conocimiento es tán sólo imagen borrosa y confusa. Y creer que abstraemos cuando en rigor seguimos intuyendo imaginativamente. Gravemos bien hondo en nuestro espíritu filosófico que todo eso que surge más o menos claro y más o menos objetivado como un *dato empírico* en el campo de nuestra conciencia no es precisamente una idea, sino una experiencia humana *en la que* palpita un objeto pensado como el alma humana palpita en la substancia hombre. Si separamos al alma del hombre hemos matado al hombre. Si extraemos al objeto pensado de su natural asiento sensible, habremos tal vez llegado a la mística natural, pero no a un pensamiento humano. Este, como todo lo humano, requiere unión inseparable de lo espiritual y de lo material.

Todos los componentes suscitados por nuestro análisis del dato humano componen entre sí un bloque monolítico para la observación espontánea. Sólo el análisis penetrante de nuestro entendimiento abstractivo sabe distinguir realidades insospechadas para una visión empírica. Distinguir sin separar. Distinguir sin desintegrar el dato primordial del que ha de arrancar toda sana filosofía. Aunque la imagen—qué se le va a hacer, es su oficio—continúe proyectando cosas sensibles y separadas allí donde el entendimiento alcanza a detectar componentes distintos, pero no separados. Atención al método: No se trata de filosofar *componiendo* un todo a base de elementos sueltos. Se trata, por el contrario, de *descubrir* las *partes* que se me dan implícitas y unidas en un *todo*. Y en esta exploración he de saber prescindir de la imaginación aunque no pueda despojarme de ella.

Mientras la profunda explicación tomista de la gnoseología humana se mueve en un plano de realidades metasensibles no faltan quienes la reducen a una serie de entitáculas sensibles y de bulto que por una especie de decantación física van perdiendo su materialidad a medida que avanzan desde el objeto externo hasta... dar por fin el salto mortal entre la imagen corpórea y el objeto espiritual. Salto misterioso realizado

de improviso y en tinieblas, del que sale la imagen sensible por magia del entendimiento agente transformada en purísima ninfa espiritual.

La gnoseología tomista ha quedado reducida para los extraños a una fantasmagoría de entitáculas, con cuerpo y volumen independientes. Y hemos de confesar que nuestras expresiones humanas se han de prestar necesariamente a ello. Porque todo vocablo humano suele apoyarse en algo sensible. La natural dependencia a que nuestra vida intelectual se ve sujeta por parte de la sensibilidad será siempre una tentación insoslayable, aunque no invencible. Y nuestra congénita proclividad a lo entitativo sensible—no en vano el objeto propio de nuestro entendimiento humano es la quiddidad de lo sensible—nos sugiere entitáculas cerradas, o yuxtapuestas, a lo sumo, a otras entitáculas mayores que las sustentan. Y donde debería yo entender "intus-legere", realidades parciales, dinámicas y relativas como elementos de un "todo" cognoscitivo, veo o imagino una aglomeración de cosas sensibles, estáticas y absolutas[61].

Y mientras el ser cognoscitivo es, como decían los antiguos, "*quoddam esse*" compuesto de sus correspondientes acto y potencia, nos empeñamos, a veces, en reducirlo a entitáculas *puramente eficientes* con sus correspondientes efectos. No negamos *eficiencia* al entendimiento agente ni a la imagen, ni al entendimiento cuando da a luz su concepto; pero no ponemos en tales eficiencias lo esencial del conocimieto. Por el conocimiento *nos hacemos* las cosas en un orden intencional. El conocer es propiamente "*fieri*" y no "*facere*"[62]. Y en ese "*fieri*" el entendimiento hace de *potencia* y los inteligibles hacen de *actos*.

El entender angélico consiste en "ser intencionalmente" todos los inteligibles que el ángel recibe ya innatos en su misma naturaleza de espíritu puro. El conocer sensible consiste en "ser intencionalmente" todos los sensibles que el animal va adquiriendo temporalmente a influjo del mundo externo.

---

[61] No sin cierta acritud se queja Cayetano en su Comentario a la Suma Teológica, parte primera, questión 14, artículo primero, al tocar el tema del conocimiento: "Et hoc diligentissime oportet pro fundamento habere, quoties de intellectu est sermo; quoniam ex eo multarum quaestionum conclusiones pendent, puta de concursu objecti et intellectus ad intellectionem, et similiter de concursu speciei intelligibilis, etc. Et hinc apparebit quam rudes fuerunt qui de sensu et sensibili, intellectu et intelligibili, deque intelligere et sentire tractantes tanquam de aliis rebus iudicant Et dices elevare ingenium, aliumque rerum ordinem ingredi".

[62] Por el conocimiento el alma se hace en cierto sentido todas las cosas. "Anima est quodammodo omnia." "Intellectus fit omnia" (3 de Anima, text. 37). El cognoscente, al conocer, es el objeto conocido: S. th. p. I q. 14 art. 2 c; q. 55 art. 1 ad 2; q. 80 art. 1 c. De Verit. q. 2 art. 2 c. Quodl. 8 art. 4, et passim. I q. 84 art. 2 ad 2.

El entender humano consiste en "ser intencionalmente" todos los inteligibles que el hombre mismo se construye *coadyuvado* por el mundo externo corpóreo. En el inteligible humano yo pongo la espiritualidad, la inteligibilidad; el mundo externo, por mediación de mi sensibilidad, pone la concreción, el individuo sensible; y entre mi espíritu y el cosmos hacemos mis *inteligibles de algo sensible*. Y mi entender humano consistirá en "ser yo intencionalmente" esos *inteligibles de algo sensible* que yo y el mundo hemos formado. Yo, en cuanto al modo espiritual; el mundo corpóreo, en cuanto al contenido. Yo, el "*modus quo*"; las cosas, el "*id quod*". Espiritualismo idealista en cuanto al modo, realismo objetivo en cuanto al contenido.

PEDRO GARCÍA ASENSIO, S. I.

Loyola (Guipúzcoa).

SENTIDO DE LA COMPOSICION DE SER Y ESENCIA EN SUAREZ

En un estudio reciente sobre las seis primeras secciones de la Disputa Metafísica 31, que supera absolutamente por su ecuanimidad y penetración el tipo de estudios que han solido dedicar a Suárez los autores no "suarecianos", J. Owens ha puesto muy acertadamente de relieve el condicionamiento histórico que estrechaba el marco del problema del ser y la esencia para el Doctor Eximio. ¿Difieren realmente el *ser de existencia* y la *esencia actual?* Tal fué la cuestión principal que intentó dirimir Suárez; y en ella, "esencia actual" significaba una esencia dotada ya *por sí* de actualidad propia. Suárez, concluye Owens, tuvo un éxito indudable en rechazar tal distinción. Sólo que, si tal era el problema, bien superficial, que su tiempo le daba ocasión de plantearse, no llegaba al problema más profundo que preocupa a la Metafísica de hoy [1].

En el presente trabajo querría yo completar, con una actitud de espíritu semejante a la de Owens, el estudio del planteamiento suareciano del problema, buscando la raíz de los elementos que existen o faltan en su solución y definen su auténtica peculiaridad. Tengo que suponer que el lector conoce el artículo a que me refiero, así como la dirección general de la Disputa 31 de Suárez (en especial secciones 1-6 y 13).

Las vacilaciones de Suárez en su solución propia.

El hecho más importante notado por Owens es el cambio de términos introducido por Suárez, a pesar de su esfuerzo por evitarlo, cuando pasa de la fácil y victoriosa refutación de la distinción real entre el *ser de existencia* y la *esencia actual* a la afirmación de una distinción de razón que salvaguarde la discriminación de las creaturas y Dios. Tal

[1] Owens, J.: *The number of terms in the suarezian discussion on essence and being.* En *The Modern Schoolman,* 34 (1957), pp. 147-191. Ya Gilson en *L'être et l'essence* (París, 1948), p. 145 ss., había defendido una idea semejante acerca del resultado de la discusión suareciana. Pero su análisis del texto suareciano era menos profundo y demasiado predirigido a la tesis del "esencialismo" de Suárez.

distinción va finalmente a establecerse, no ya entre el ser de existencia y la esencia actual, sino entre el ser de existencia *actual, "ejercitado"*, y la esencia que *prescinde* de la actualidad y puede en algún sentido llamarse *potencial* (aunque no *por exclusión* de la actualidad) [2].

Ya en la sección 3.ª había puesto Suárez como fundamental la distinción entre lo potencial y lo actual, que equivale a una distinción entre el ser y el no ser [3], ya que, como acababa de decir en la sección 2.ª, la creatura antes de ser hecha por Dios no tiene en sí ningún verdadero ser real y es simplemente nada [4]. Esa distinción entre lo actual y lo potencial es llamada por algunos, dice Suárez, *real negativa*, porque uno de sus extremos es una realidad y el otro no; por otros es llamada distinción *de razón*, porque no hay dos realidades sino una sola, que es concebida y comparada por nuestro entendimiento como si fueran dos [5]. Cuando llega en la sección 6.ª a dar su propia respuesta, intenta separar ambos modos de distinción, real negativa y de razón: difieren la esencia y la existencia en las creaturas con distinción real negativa, como lo potencial y lo actual; o bien, si ambas se consideran como actuales, difieren según razón con fundamento en la realidad [6]. Sigue entonces un debate bastante complejo para justificar esta última posibilidad de dis-

[2] OWENS, a. c., p. 178 ss. SUÁREZ, D. M. 31, 6, 15: "Atque hinc ulterius fit, ut inteectus noster... possit etiam creaturas concipere abstrahendo illas ab actuali existentia... praescindendo ab efficientia et consequenter ab actuali existentia. Dum autem sic abstrahuntur, etiam praescinduntur ab actuali entitate essentiae..." "Ex hoc nempe fit, ut essentiam creaturae nos concipiamus ut idifferentem ad esse vel non esse actu, quae indifferentia non est per modum abstractionis negativae, sed praecisivae; et ideo quamvis ratio essentiae absolute concipiatur a nobis etiam in ente in potentia, tamen multo magis intelligimus reperiri in ente in actu, licet in eo praescindamus totum id, quad necessario et essentialiter ei convenit ab ipsa actualitate essendi, et hoc modo concipimus essentiam sub ratione essentiae ut potentiam..." (Ib., 23).

Notemos, de una vez para siempre, la sinonimia de *abstrahere* y *praescindere*, y que no significan exclusión (si no se añade la *negatio*). En D. M. 2, 4, 7-11 había SUÁREZ reservado el término *in potentia* para el ente con abstracción *negativa* de actualidad; pero en la D. M. 31 no observa siempre esa restricción y llama *potentia* o *potentialis* aun a la esencia real con mera abstracción *praecisiva* de actualidad. Se verá en las notas siguientes (9, 10, 11 [implícitamente], 13).

[3] "In hac sectione aliud principium et fundamentum eorum quae dicenda sunt statuendum est, nimirum, in rebus creatis ens in potentia et in actu immediate ac formaliter distingui tanquam ens et non ens simpliciter." D. M., 31, 3, 1.

[4] "Principio statuendum est, essentiam creaturae, seu creaturam de se et priusquam a Deo fiat, nullum habere in se verum esse reale, et in hoc sensu, praeciso esse existentiae, essentiam non esse rem aliquam, sed omnino esse nihil." D. M. 31, 2, 1.

[5] (Continúa el texto de la nota 3.) "Quae distinctio ab aliquibus vocatur realis negativa, quia unum extremum est vera res et non aliud, ab aliis vero vocatur distinctio rationis, quia non sunt duae res, sed una tantum, quae ab intellectu concipitur ac comparatur ac si essent duae."

[6] "Dico tertio, in creaturis existentiam et essentiam distingui aut tanquam ens in actu et in potentia, aut si utraque in actu sumatur, solum distingui ratione cum aliquo funamento in re, quae distinctio satis erit ut absolute dicamus non esse de essentia creaturae actu existere." D. M. 31, 6, 13.

tinción, aun consideradas esencia y existencia como actuales [7]. ¿Llega a un resultado positivo y coherente? Owens no lo estima así, y, en realidad, es por lo menos dudoso [8]. Lo que, en todo caso, es cierto es que lo capital para Suárez es la distinción de lo potencial y lo actual. Cuando se niega, dice para terminar, que sea de la esencia de la creatura el existir actual (la expresión que salva la discriminación absoluta de Dios y las creaturas que busca Suárez), hay que tomar la creatura y su esencia en cuanto prescinden de la actualidad. Para lo cual basta la distinción de razón o real negativa que se da entre la esencia potencial y la actual [9].

Esta insistencia de Suárez en la distinción *real* negativa es muy interesante; de haberse tenido más en cuenta, hubiera ahorrado muchas críticas poco fundadas. Probablemente la mayoría de los tomistas contemporáneos no exigirán más para la discriminación de Dios y la creatura; y si difieren aún de Suárez, será en la concepción del sentido total de la composición del ser y la esencia, como hemos de ver más adelante. Poquísimos defensores encontraría hoy la composición del ser y la esencia que Suárez combatió. Lo que nos interesa, entonces, es penetrar en lo posible el significado de la distinción real *negativa* y la intención que guiaba a Suárez al propugnarla. Para ello tenemos que ver el sentido que tenía para él la cuestión en litigio. Después también qué era aquello que prevalentemente quería asegurar en la controversia.

La distinción de la esencia y el ser, como expresión de contingencia.

Suárez es absolutamente constante en la descripción del último sentido metafísico de la distinción que propugna: sólo Dios tiene el existir actual por fuerza de su naturaleza; la creatura no lo tiene sino por eficiencia de otro. Por la distinción, pues, se significa la imperfección de

[7] Ib., 16-24.

[8] Creo, no obstante, que el resultado es positivo: es pensable una distinción de razón entre la esencia actual y la existencia, si por esencia actual se entiende el ente total existente y por existencia sólo aquello por lo que se le entiende estar actualizado, diferir del estado que tendría en cuanto potencial. Es una distinción por precisión no mutua, como Suárez precisará en la sección 13 (ver nuestra nota 21). Sólo que tal distinción, como se ve, se apoya en la otra más fundamental (de la esencia que prescinde de actualidad) y hasta declina fácilmente a ella en cuanto se quiere explanar, como aparece por los núms. 23 y 24 de la sección 6.ª y nota justamente Owens (182). En realidad las dos distinciones pueden ser complementarias. Ver nota 64.

[9] "Cum autem negatur esse de essentia creaturae actu existere, sumenda est creatura ut abstrahit seu praescindit a creatura creata et creabili..., et hoc modo negatur esse de essentia eius actu existere, quia non clauditur in conceptu eius essentiali sic praeciso. Ad quae omnia sufficit distinctio rationis vel realis negativa quae est inter essentiam potentialem et actualem." Ib., 24. Cfr. D. M. 31, 13, 12.

una entidad que no tiene por sí necesidad de ser lo que es, sino sólo lo tiene por influjo de otro [10]. De aquí que pueda ser concebida como ser meramente potencial; mientras que Dios, como Ser por sí necesario, no puede ser así concebido [11]. El fundamento, pues, de la distinción es que las cosas creadas no tienen por sí el ser, y pueden no ser; es la imperfección de la creatura que, por lo mismo que no tiene el ser por sí y puede recibirlo de otro, da ocasión a esta concepción [12]. El fundamento no es otro sino que la creatura no tiene de sí el existir actual, sino que es sólo ente potencial, que puede participar el ser de otro [13]. Machaconamente señalan estas descripciones la *contingencia* como fundamento real de la distinción, y no asoma en ellas la sospecha de que pueda darse otro fundamento. Con esto se entiende bien que Suárez haya venido finalmente a identificarla con la distinción entre lo potencial y lo actual, la posibilidad y su realización. Mientras que para el Ser Necesario poder existir es existir (ser "existible", podíamos decir si se admite este neologismo, es ser existente), para un ente contingente no es así: dada su existibilidad, no queda dada su existencia; hay un desnivel ontológico entre la existibilidad de un ente contingente y su existencia, entre un ente contingente como existible y como existente.

Esta reflexión fué, según parece, una aportación del árabe Avicena a la especulación occidental. Como él consideraba el estado de posibilidad o de esencia como punto de partida, el desnivel se llenaba por modo de adición o accesión del *ser*, y de aquí su afirmación de que el ser es "accidente" de la esencia. En otro lugar [14] he mostrado el influjo de la fórmula aviceniana en Enrique de Gante y cómo éste entendió que

---

[10] "solus Deus ex vi suae naturae habet actu existere absque alterius efficientia; creatura vero ex vi suae naturae non habet actu existere absque efficientia alterius... —per illam locutionem significatur... conditio, limitatio et imperfectio talis entitatis, quae non habet ex se necessitatem ut sit id quod est, sed solum id habet ex influxu alterius". D. M. 31, 6, 14.

[11] "ipsum actu existere, seu esse actualem entitatem, negamus esse de essentia [creaturae], quia praescindi potest a praedicto conceptu [ver lo que citamos más adelante en la nota 61]... Quae omnia secus contingunt in Deo, quia, cum sit ens ex se necessarium, concipi non potest per modum entis potentialis, sed actualis tantum, et ideo actu esse vere dicitur de essentia eius". Ib., 15.

[12] "Huius autem distinctionis fundamentum est, quia res creatae de se non habent esse, et possunt interdum non esse..., —imperfectio creaturae, quae hoc ipso quod de se non habet esse, et illud potest ab alio recipere, occasionem praebet huic nostrae conceptioni". Ib., 23. La edición Vives da, por errata, *aliud* en lugar de *illud* (t. 26, página 250) a); y esto ha motivado justa extrañeza en OWENS (a. c., p. 184, nota 95).

[13] "hoc autem fundamentum non est aliud nisi quia creatura non habet ex se actu existere, sed tantum est ens potentiale, quod ab alio potest esse participare". D. M. 31, 13, 9.

[14] J. GÓMEZ CAFFARENA: *Ser participado y Ser Subsistente en la Metafísica de Enrique de Gante*, Roma, 1958, cap. 3, p. 65 ss.

aquí estaba el problema central en su famosa disputa de 1276 con Egidio Romano. Esa disputa determinó el sentido de toda la controversia subsiguiente, haciendo quedara en la penumbra otra dimensión más radical que el problema había tenido en su primer planteamiento y solución por Santo Tomás: la de la limitación del ser por la esencia [15]. La misma escuela tomista clásica, que no olvidó esa dimensión, aceptó sin embargo para la disputa el molde común: por eso presentó una "esencia" de gran consistencia propia, que justifica históricamente la "esencia actual" cuya distinción de la existencia combatió Suárez [16].

Volviendo a la solución positiva de éste, la distinción, como hemos visto, es exclusivamente expresión de contingencia. Dicho de otra manera, la composición del ser con la esencia viene a salvar el desnivel de lo existente y lo existible. Precisamente esto nos explica un típico forcejeo del lenguaje suareciano: ya por ello, como sus antecesores, prefiere al término "ser" el término "existencia", más enérgico para expresar que se trata de sacar al nivel de la existencia una esencia que de suyo no llega a él. Pero ni entonces queda satisfecho: también la misma existencia, piensa, estaba en potencia, era posible. Habrá pues que expresar explícitamente que se trata de la existencia *actual*. Esta expresión recurre constantemente en la Disputa; más aún, como Suárez se objeta en el momento más apurado de ella y llega a conceder, si "actual" se añade a "esencia", ya dice cuanto podría decir "existencia" [17]. Pero, por otra parte, la misma actualidad, ¿no era también posible? Hay entonces que recurrir para explicar la distinción a "existencia actual *ejercitada*" [18]. Suárez, sin embargo, cae en la cuenta del abismo terminológico en que esa carrera le precipitaría; y muy sensatamente opta por no abandonarse a esa ductibilidad sin fin del lenguaje. Si "existencia", dice, se toma en rigor, basta ya como expresión de actualidad, de ejercicio [19]. Es éste,

[15] Ver los textos más maduros, *C. Gent.*, 2, 52; *Suma*, 1, 3, 4; *De spirit. creat.*; 1, etc. En la disputa de 1276, Egidio Romano presentaba el problema en toda la amplitud tomista; el influjo de su contrincante Enrique de Gante parece le hizo insistir después demasiado exclusivamente en un solo aspecto. Cfr. o. c., p. 114, nota 49. Ver también P. Nash: *Giles of Rome on Boethius "Diversum est esse et id quod est"*, en *Mediaeval Studies*, 1950, 57-91 y *The accidentality of Esse according to Giles of Rome*, en *Gregorianum*, 1957, 103-115.

[16] Es común la distinción de *esse essentiae* y *esse actualis existentiae*. Ver sobre todo Capreolo, In 1, d. 8, q. 1, concl. 1 (Ed. Tours, 1900, pp. 301-305 y 309-310), concl. 5 (Ib., 314-315). Y la referencia que hacemos más adelante en la nota 30.

[17] D. M. 31, 6, 21.

[18] Ibid. Y 31, 13, 13.

[19] "Haec enim vox, existentia, in rigore non significat existentiam (ut aiunt) in actu signato, seu ut conceptam et in potentia tantum, ... sed significat illam solum in actu exercito, seu ut actualem; nihil enim repugnat hunc statum existentiae aliqua voce significari, et ad hunc finem videtur inventa vox *existentia*. Unde hoc ipso quod res abstrahatur ab existendo in actu exercito, iam non concipitur existentia prout hac

a mi parecer, un momento decisivo en la Disputa. El sentido fuerte de "existencia" pide contraponerse a una esencia "absoluta", no a la "esencia actual" del estéril planteamiento inicial. Suárez, sin advertirlo aún del todo, ha conseguido emanciparse de él, llevado de su auténtica preocupación por el problema de la contingencia.

Ahora es ya más fácil ver de qué se trata en la composición: de expresar la actualidad contingente de una esencia, que, tomada precisamente en cuanto tal, no la incluía. En la sección 13.ª ha llegado Suárez a la descripción más inequívoca de esta función de la existencia, respondiendo a una objeción obvia, exactamente la que vuelve a plantear el análisis realizado por Owens: ¿cómo es pensable una composición de razón entre el ser y la esencia real, si ésta no puede ser pensada como real sino por el ser?[20]. De las dos respuestas que brinda Suárez, la segunda responde al esfuerzo que le hemos visto realizar en la sección 6.ª por encontrar un sentido plausible a la composición aun para la esencia *actual*[21]. Es la primera, que califica de "óptima" la que sigue la dirección natural de su especulación, que vamos reconstruyendo: no hace falta para la composición que los dos extremos sean entidades reales actuales. Uno puede ser la esencia concebida *precisamente*, y el otro la existencia *actual*[22], que la actualiza. Si la existencia, añade líneas después, es abstraída del ejercicio del ser actual, se confunde por lo mismo con la esencia; de aquí que sea concebida como un simple *modo* del ente actual creado[23]. Naturalmente, un modo metafísico[24], y de tal natura-

---

voce significatur". Ib., 6, 21. Nótese que esto no lo dice exponiendo su propia solución; pero al final del número 24, y en la sección 13, de hecho usará lo que aquí ha respondido.

[20] "Secunda obiectio esse potest, quia iuxta nostram sententiam nec compositio rationis excogitari potest ex esse et essentia. Nam compositio per se alicuius rei esse debet ex extremis realibus, quamvis ipsa rationis sit...: atvero essentia et esse neque in re sunt, nec etiam concipi possunt ut duo extrema realia: ... essentia vero non concipitur ut extremum reale nisi ut includens esse". D. M. 31, 13, 11.

[21] Cfr. p. 137 y nota 8. El núcleo de la respuesta es: puede pensarse una distinción por precisión no mutua, como la que se da entre la noción suprema de "ente" y los modos metafísicos que la contraen (ver más adelante, nota 24); es decir—SUÁREZ es elíptico—, la esencia actual no prescinde del ser de existencia, pero éste puede considerarse en su función general de "actualizador", en la que prescinde de tal o tal esencia que actualiza.

[22] "Respondetur primo, non esse necessarium ad compositionem rationis, ut extrema sint vel concipiantur tanquam entia realia actualia..." D. M. 31, 13, 12. Y, en nuestro caso basta "ut unum extremum eius sit solum ratio aut essentia realis praecise concepta, aliud vero sit existentia actualis". Ibid.

[23] "existentiam actualem, hoc ipso quod ab exercitio actualiter existendi abstrahitur, confundi cum ipsa essentia, et ideo existentiam ut exercitam... concipi... ut simplicem modum componentem ens in actu creatum". Ib., 13.

[24] Como el que restringe la noción suprema "ens" a sus primeras determinaciones, sin prescindir de ella. Cfr. D. M. 2, 5..

leza que no restringe la amplitud de la esencia, sino expresa su actualidad. No insiste mucho Suárez en este carácter modal de la existencia, aunque ya antes había usado "modo" como sinónimo de "acto" para expresar su función [25]. Quiere sin duda evitar la impresión, que podría dar, de conceder a la esencia una actualidad propia anterior a la existencia; éste es su empeño primordial en la Disputa, como vamos a ver ahora con más detención.

Ningún medio entre la existencia y la nada.

La distinción de esencia y existencia que hemos estudiado se aclimató en la escolástica bajo la inspiración de Avicena, como recordamos. Esto la hizo solidaria de toda una Metafísica fundamental en la que la esencia goza de una consistencia grande, de un ser propio independiente de la existencia. La discusión que se abrió con la disputa quodlibetal de 1276 no superó, salvo contadas excepciones, este presupuesto. Por eso, la existencia es en la mente de todos algo que *se añade* a la esencia (real, intencional o conceptualmente) [26]. Y es este presupuesto, y el consiguiente sentido "adicional" de la existencia, lo que principalmente combate Suárez.

Hay que establecer ante todo que la esencia de la creatura, antes de ser hecha por Dios, no tiene en sí ningún verdadero ser real, y en este sentido, prescindiendo del ser de existencia, la esencia no es una realidad, sino absolutamente nada [27]. Con esta apasionada aseveración abre Suárez su respuesta al problema de la Disputa 31. Y añade que se trata

[25] Cfr. D. M. 31, 7, 6; 31, 13, 9.

[26] Recuérdese la descripción del ser por EGIDIO ROMANO como "actualidad y complemento de la esencia" (*Theoremata de esse et essentia*, th. 5. Ed. HOCEDEZ, Louvain, 1930, p. 19). ENRIQUE DE GANTE afirmaba que la adición del ser de existencia a la esencia no podía ser *real*, como la que se da cuando a la materia adviene la forma, sino solamente *intencional*. El significado de este término sólo se comprende en los presupuestos metafísicos de ENRIQUE: intencional es el ser propio de la esencia en cuanto tal, término eterno (exterior a Dios, pero no existente) del entender divino, producido por ese mismo entender. (Véase mi obra citada, pp. 24-35). A esa inteligibilidad eterna de la esencia viene a añadirse (intencionalmente) el ser de existencia (la inteligibilidad de existente actual en cuanto tal), cuando de hecho, por la acción eficiente divina, el ente contingente comienza a existir (Ib., 158 ss.). EGIDIO ROMANO y los otros adversarios de ENRIQUE DE GANTE, defensores de la distinción real, no vieron este sentido del término "intencional", y redujeron argüitivamente la distinción enriquiana a la de razón. Pero es absolutamente inexacto hacer de ENRIQUE DE GANTE un precursor de SUÁREZ, como se ha hecho con frecuencia. Su distinción intencional precede al entendimiento humano, no es obra de él (Ib., 88 ss.). SUÁREZ, que en 31, 6, 18 la rechaza sumariamente como ininteligible, la hubiera juzgado más bien como claramente adversa a su propia posición, si hubiera comprendido su verdadero alcance.

[27] D. M. 31, 2, 1. Texto citado antes en la nota 4.

de una afirmación, no sólo verdadera, sino cierta para la fe. Recuerda que los tomistas reprenden en Escoto la concesión de un ser "diminuto" a las esencias según son objeto del conocer divino. Pero es por no entenderle bien, asegura [28], ya que Escoto se esforzó por el contrario en rechazar el "ser de esencia" de Enrique de Gante. Los rasgos con que describe entonces Suárez tal ser son una caricatura de los afirmados por Enrique: no es producido, es independiente de Dios y anterior a su ciencia [29]. Por eso, aunque no pronuncia contra su autor una explícita sentencia condenatoria, ésta queda inequívocamente insinuada. El esfuerzo de Suárez se dirige a continuación a salvar a Capréolo, que reconoce no distó mucho del modo de hablar de Enrique [30], pero que no debió de pensar en un verdadero ser real de las esencias distinto del ser de Dios; así lo prueba, cree Suárez, su aceptación de la afirmación de Santo Tomás "las esencias, antes de tener el ser, son nada, si no es en el entendimiento divino, donde no son creatura sino la esencia del Creador" [31]. Las pruebas de su posición las toma Suárez de "la razón fundada en los principios de la fe": si las esencias tienen algún ser real eterno, no hay verdadera creación, ni posibilidad de aniquilación [32].

¿Cómo explicar entonces que las esencias posibles sean término eterno del conocer divino, admitan predicados eternamente válidos, no sean meros entes de razón sino verdaderos objetos de la ciencia, tengan en Dios su causa ejemplar? Con razón se siente obligado Suárez a plantearse esta serie de preguntas. En la respuesta a la primera de ellas está tal vez la razón última de su postura, aunque él no sea muy consciente de ello. *Terminar* el conocimiento de Dios en una esencia, dice, no pone nada real en ella, sino una mera denominación extrínseca [33]. Como toda

[28] Ibid.

[29] Ib. 2. Ver el capítulo primero de mi citada obra. La referencia que SUÁREZ hace de la Suma de ENRIQUE (ar. 3, q. 23 et 25) es totalmente equivocada.

[30] Ibid. Cfr. CAPREOLO, In 2, d. 1, q. 2, a. 3 (ad 4 arg. Aureoli). Ed. Tours, III, p. 73 ss. En realidad da allí *dos* soluciones posibles, diversas entre sí (en lo cual parece no reparar SUÁREZ). Y el modo de desarrollar la primera evidencia su mayor simpatía por ella. Creo que es el autor que mejor entendió a ENRIQUE DE GANTE, como muestra esta descripción: "Quia, sicut dicit Henricus, et bene, meo iudicio, essentia habet duplex esse, scilicet esse essentiae et esse existentiae; et quodlibet istorum habet a Deo; sed primum habet a Deo ut est causa exemplaris, dans per suum intelligere esse intelligibile et quidditativum cuilibet essentiae; secundum autem esse dat ut est causa efficiens; et sic non sequitur quod creatura habeat aliquod esse quod non sit a Deo..." (76). Por eso, no es reprensible, dice, esta opinión. Si bien hay otra *securior*, que es la que siguió SANTO TOMÁS en *De pot*, 3, 5.

[31] SANTO TOMÁS, *De potentia*, 3, 5, ad. 2.

[32] D. M. 31, 2, 3.

[33] Ib., 7. Quizá va aquí SUÁREZ más lejos de lo que él mismo querría, en la negación de realidad intrínseca al término del conocimiento en cuanto tal. Expresiones como la presente se encuentran en abundancia en sus obras, pero hay otras

ciencia verdadera, supone la ciencia divina la verdad de su objeto [34]; pero ésta se salva en nuestro caso sin ningún ser real, intrínseco y actual, de las esencias, sino sólo potencial. Respuesta, que, como es obvio, necesita ser completada por otra que determine qué es finalmente el ser *potencial* de una esencia. Una frase apunta en la misma sección 2.ª esa respuesta: "ser potencial que, en cuanto tal, sólo es actual en su causa" [35]. Y en la sección siguiente es más desarrollada, sobre un presupuesto de Santo Tomás: las creaturas se dicen posibles por denominación de una potencia, activa o pasiva, y últimamente de sola la potencia activa de Dios [36]. Todo ser potencial se resuelve así últimamente en el ser actual de Dios. Es, efectivamente, la misma posición de Santo Tomás, la de la lapidaria frase encontrada por Suárez en Capréolo y que le sirvió para justificar a éste [37]. Y aquí está la diferenciación radical de Suárez con respecto al Enrique de Gante auténtico, si bien su ataque directo va contra una ficción y contra la tendencia algo análoga de la tradición egidiana.

La respuesta a las otras interrogaciones planteadas fluye de ahí. En ese ser potencial, que no es sino una denominación que surge del ser actualísimo de Dios—y en éste por tanto últimamente—se funda la validez eterna de las proposiciones de esencia [38]. Y así se distinguen ya bien de los meros entes de razón, ficciones del entendimiento humano. De aquí se sigue una consecuencia muy importante: las esencias, aun en su estado potencial, podrán ser llamadas *ser real*, ya que no son ficciones. Suárez, que había comenzado la sección negándoles todo ser real, admite ahora, con Cayetano, que lo sean, en otro sentido más amplio del término, el de aptitud para el existir real, prescindiendo de la realización [39]. Y remite con razón a su Disputa 2.ª. Hemos de seguirle a ella, pues su sentido ha sido con frecuencia mal captado.

---

de otro sentido. Cfr. ELORDUY, E., *El concepto objetivo en Suárez*, en PENSAMIENTO, 1948, 335*-424*.

[34] SUÁREZ pues, no acepta el "scientia Dei causa rerum" aplicado al ser esencial: "potius ideo Deus cognoscit unamquamque rem possibilem in tali essentia et natura, quia talis est cognoscibilis et factibilis, et non alias" D. M. 31, 6, 17. Diametralmente opuesto a ENRIQUE DE GANTE; cfr. mi citada obra, pp. 29-33.

[35] D. M. 31, 2, 7.

[36] SANTO TOMÁS, Suma, 1, 9, 2. SUÁREZ D. M. 31, 3, 3 y 4.

[37] Sobre el valor del texto en cuestión, cfr. mi libro, p. 31, nota 62; p. 145

[38] D. M. 31, 2, 8.

[39] "Essentiam possibilem creaturae, obiectam divinae scientiae, non esse ens confictum ab intellectu, sed esse ens revera possibile et capax realis existentiae, ideoque non esse ens rationis, sed sub ente reali aliquo modo comprehendi... Unde recte Caietanus, *De ente et essentia*, c. 4, q. 6, ait, ens reale dupliciter accipi: uno modo ut distinguitur contra ens fabricatum ab intellectu (quod propie est ens rationis), alio modo ut distinguitur contra non existens actu. Essentia ergo creaturae secun-

Lo existencial en el ente.

En la sección 4.ª de la Disputa 2.ª, distingue Suárez dos significados de "ens": como *participio* del verbo ser, significa el concreto que ejercita actualmente el acto de ser, y es lo mismo que "existente". Como *nombre*, significa formalmente la esencia de una cosa que tiene o puede tener el ser, y así no significa formalmente el ejercicio actual del ser, sino la aptitud para ese ejercicio [40]. La primera significación, añade, se funda en el primer rigor y propiedad del verbo *ser* [41]. Pero es un hecho que el uso común ha dado la acepción nominal al vocablo "ente"; y de este modo lo considera la Metafísica. No retiene entonces la fuerza participial, porque el participio consignifica el tiempo y el ejercicio actual del existir [42]. Suárez ve sin duda aquí que la ciencia, cuando su objeto es el ente contingente, debe poder prescindir de algún modo del actual ejercicio de su existir, so pena de negarse todo acceso a la necesidad. Por eso arguye *ad hominem* contra Cayetano y Soto, a quienes había citado como adversarios de la división del ente en participial y nominal: ellos no niegan que la palabra "ente" puede y debe poder significar aun lo no actualmente existente. Y admitir eso es admitir la división hecha [43].

Esta exposición, y la divergencia por respecto a Cayetano, ha dado origen en los últimos decenios a más literatura filosófica de lo que hubiera podido esperarse [44]. Porque en realidad se trata de una pura cues-

dum se est ens reale priori modo, scilicet in potentia, non vero posteriori modo et in actu, quod est proprie esse ens reale, ut ibidem Caietanus notavit" D. M. 31, 2, 10.

[40] "Ens... interdum sumitur ut participium verbi *sum*, et ut sic significat actum essendi ut exercitium, estque idem quod existens actu; interdum vero sumitur ut nomen significans de formali essentiam eius rei quae habet, vel potest habere esse, et potest dici significare ipsum esse non ut exercitum actu, sed in potentia vel aptitudine." D. M. 2, 4, 3. Como es sabido, la división es bastante anterior a Suárez.

[41] "Prior significatio fundata est in proprietate et rigore verbi *sum*, quod absolute dictum actuale esse seu existentiam significat". Añade después: "Habet autem hoc verbum in rigore suum participium in ipso inclusum, in quod potest resolvi praedicta propositio". Ibíd.

[42] "Rursus constat ex communi usu *ens* etiam sumptum pro ente reali (ut nunc loquimur) non solum tribui rebus existentibus, sed etiam naturis realibus secundum se consideratis, sive existant sive non; quo modo Metaphysica considerat ens." "in hac significatione non retinet vim participii, quia participium consignificat tempus, et ita significat actuale exercitium essendi seu existendi." Ibíd.

[43] "Unde praedicti auctores revera admittunt hanc partitionem, quamvis verbis contemnant; nam perinde est dicere *ens* interdum significare rem actu existentem, interdum potentia tantum, quod dicere interdum sumi ut participium, aliquando vero ut nomen... Quia hoc ipso quod *ens* non significat actualem entitatem et existentiam, iam non sumitur in vi participii, sed tanquam nomen verbale". Ibíd. Cfr. la referencia a CAYETANO hecha por SUÁREZ en el texto citado en la nota 39.

[44] Quizá el mayor influjo lo tuvo el estudio de A. MARC, *L'idée de l'être chez*

tión terminológica. Cayetano y Surez coinciden en que la palabra "ente" puede extenderse a significar aun lo no actualmente existente, si bien sólo por cuanto eso mismo mira al existir actual; difieren en usar o no la división nombre-participio para expresar esto [45]. No es, pues, exacto hablar por tal razón de un "esencialismo" suareciano mayor que el de Cayetano o el de la escolástica en general [46].

Suárez describe el *ente como nombre* como aquello que tiene esencia real [47]. Pero la sospecha de "esencialismo" desaparece cuando oímos qué es esencia real. Se llama *esencia*, dice, porque es aquello que en primer lugar se entiende *ser* en cada cosa *por el acto de ser* [48]; una definición que parece literalmente de Santo Tomás. Cuando Suárez a continuación explica el sentido del adjetivo "real", no se separa un momento de la existencia: es real la esencia que puede ser producida por Dios, que es apta *para ser o existir realmente* [49]. Algo más adelante completa estas descripciones: el *ente* como nombre significa aquello que tiene esencia real, prescindiendo de la existencia actual, no porque la excluya o la niegue, sino porque precisivamente abstrae de ella [50]. Por eso no hay que

---

Saint Thomas et dans la Scholastique postérieure, publicado en *Archives de Philosophie*, vol. 10 (1933), pp. 1-145, valioso por muchos aspectos y por haber servido de despertador a la investigación, pero que fuerza la interpretación de SUÁREZ (cfr. pp. 25, 73-79) y CAYETANO (53-56) para subrayar la contraposición. Algo semejante hay que decir de GILSON (*L'être et l'essence*, c. 5). Cotéjense sus afirmaciones "l'être actuel n'y est qu'un cas particulier du possible" (p. 144), "pour Suárez la notion d'essence est adéquat a la notion d'être" (147), etc., con los textos de Suárez que se citan en este artículo.

[45] El conocido "Mihi aliter dicendum occurrit" de CAYETANO (*De Ente et Essentia*, c. 4, ante q. 6, ed. Laurent, 1934, p. 88) va sin duda secretamente guiado por una intuición del valor metafísico de la existencia; pero se expresa en un molde verbal innecesario, la proscripción del *ens ut nomen*. Véase la ponderada pero enérgica protesta de SILVESTRE DE FERRARA (*C. Gent*, 1, 25): "procedunt ex falso fundamento, scilicet quod ens cum nominaliter sumitur non dicat esse, sed tantum cum sumitur participaliter, hoc enim falsissimum est, cum utroque modo, ut superius diximus, significet in quod habet esse..." La detallada distinción de significados del FERRARIENSE tiene muchos puntos comunes con la que después establecerá SUÁREZ, que sin embargo, es independiente. (Tampoco la lectura de CAYETANO que refleja D. M. 2, 4, 2 parece haber sido muy atenta...).

[46] Sobre el tema se leerán con interés los artículos recientes del P. HELLÍN (PENSAMIENTO, 1956, 157-178; 1957, 21-28).

[47] "Quod sit habens essentiam realem, id est non fictam nec chymaericam, sed veram et aptam ad realiter existendum". D. M. 2, 4, 4. (Vives, núm. 5).

[48] "Ac denique appellatur *essentia* [contrapone al nombre de *quidditas*], quia est id quod per actum essendi primo esse intelligitur in unaquaque re". (Vives núm. 6).

[49] "Decimus essentiam esse realem, quae a Deo realiter produci potest et constitui in esse entis actualis". "Unde solum dicere possumus essentiam realem eam esse, quae ex se apta est esse seu realiter existere". Ib. 6. (Vives, 7). Notar el *idem per idem* que supone la adición de *real* a *existir* y delata una idea primordial.

[50] "*Ens* nempe in vi nominis sumptum significat id quod habet essentiam realem praescindendo ab actuali existentia, non quidem excludendo illam seu negando, sed precisive tantum abstrahendo" Ib., 8. (Vives, 9).

pensar que los dos sentidos descritos de "ente" dividan una noción más general; significan un mismo concepto de las cosas, con mayor o menor abstracción [51]. Por eso tampoco se puede decir que el ente como nombre equivalga al ente en potencia; sería confundir la abstracción precisiva con la negativa [52]. Más aún—y es el rasgo definitivo—, prescindir de la existencia actual tampoco quiere decir prescindir de la relación esencial a ella: "el que la esencia sea real no se puede entender sin orden al ser y real entidad actual, por ser tal que no le repugne el ser actual que tendrá por la existencia actual; de modo que, aunque el ser actual no sea de la esencia de la creatura, sin embargo el orden al ser o la aptitud para ser es de su concepto intrínseco y esencial" [53]. De paso añade algo que desarrollará más en la disputa siguiente: "ens" nombre y "res" significan lo mismo y diferen sólo en la etimología. "Res" viene de "ratum" [54], acentúa el que no se trata de ficción; "ens" acentúa la relación al existir [55]. Esto es apartarse, nota Suárez, de la célebre distinción de significados establecida por Avicena y aceptada a veces por Santo Tomás [56]; en la Disputa siguiente atribuye al uso el obrar así; admite que se quiera ser más riguroso y distinguir las dos significaciones: entonces, "ens" será sólo el ente participal, el existente [57]. Pero es claro que no podrá ser así el objeto de la Metafísica, si ésta no renuncia a la necesidad.

Todo este análisis ilumina lo que veíamos en la Disputa 31. La esencia es en algún modo real, porque es aptitud para existir, aunque se dis-

---

[51] Ibid.

[52] Ib., 10. (Vives, 11).

[53] "Quod vero essentia aut quidditas realis sit, intelligi non potest sine ordine ad esse et realem entitatem actualem; non enim aliter concipimus essentiam aliquam, quae actu non existit, esse realem, nisi quia talis est ut ei non repugnet esse entitatem actualem, quod habet per actualem existentiam; quamvis ergo actu esse non sit de essentia creaturae, tamen ordo ad esse vel aptitudo essendi est de intrinseco et essentiali conceptu eius". Ib., 13. (Vives, 14).

[54] "Unde obiter colligo *ens* in vi nominis sumptum et *rem* idem omnino esse seu significare, solumque differre in etymologia nominum; nam *res* dicitur a quidditate, quatenus est aliquid firmum et ratum, id est, non fictum...", Ib., 14. (Vives, 15). D. M. 3, 2, 4. Hay que recordar aquí la doble posible etimología que "res" presentaba para los medievales ("rebile", "ratum"). Ver SANTO TOMÁS, In I, d.25, q.1, a.4; in II, d.37, q.1, a.1. Tal vez es porque J. B. LOTZ considera exclusivamente la primera (*Metaphysica operationis humanae*, Roma, 1958, p. 121) y porque no considera el contexto que estamos estudiando, por lo que ve el análisis nocional de SUÁREZ como presagio de una *metaphysica quidditatis*, radicalmente divergente de la *metaphysica tou esse* de Santo Tomás (Ib., 122; *Das Urteil und das Sein*, Pullach, 1957, p. 149 nota 156).

[55] D. M. 2, 4, 14 (Vives, 15), confrontado con la explicación de los números anteriores.

[56] Ibid.

[57] D. M. 3, 2, 4.

tingue por precisión del mismo existir. Ya podemos con seguridad determinar la índole de esa distinción [58].

No adición, sino sustracción mental.

Dijimos que el planteamiento del problema de la esencia y la existencia desde la Disputa de 1276 había sido casi invariablemente: qué, y en qué plano de realidad, *añade* la existencia a la esencia. Lo cual supone una cierta primacía de la esencia; y es muy propio de la mentalidad realista medieval. Es un problema paralelo a otro bien conocido: qué añade el individuo a la esencia específica. Lo que en uno y otro caso muestra una lectura profunda de Suárez, que llegue hasta sus presupuestos y valoraciones más íntimas, es que para él el problema tiene un sentido inverso: qué hemos tenido que *quitar* (de qué hemos tenido que *prescindir* mentalmente) en el existente para obtener ese concepto más pobre de él que llamamos *esencia*. De modo semejante a como tendremos que preguntar en el problema de la individuación: qué hemos perdido (de qué hemos prescindido) de cuanto tenía el individuo al hacer un concepto universal (¡pobre y deficente!) de él [59]. En este caso se le han quitado ciertas notas de su misma *quidditad* [60]. En el caso que nosotros estudiamos en este artículo no se quita al existente nada de su *quidditad* al concebirlo como *esencia*, sino el actual ejercicio del existir, considerando solamente la aptitud para él.

Creo que esta observación da la clave de la Disputa 31. Se trata de *sustraer;* y al quitarle al concepto de lo existente la nota de existencia, en sentido real lo que queda es *nada*, como afirmó Suárez al principio de la Sección 2.ª. Y por eso el término "distinción real negativa". Pero sí es posible formar aun entonces un concepto que exhiba las notas de lo existente como aptas para existir, no ficticiamente sino como fundadas en Dios, y así reales, según reconoció al final de dicha sección y había

[58] Y así la Disputa 31 iluminará también el sentido de la 2.ª, como SUÁREZ quería (Cfr. 2, 4, 6). [Vives, 7].

[59] Suárez mismo establece la paridad: cfr. D. M. 31, 13, 12. Por eso los ángeles, piensa, no tienen necesidad de formar y, probablemente, no forman de hecho conceptos universales, aunque conocen en los singulares cuanto nosotros conocemos por medio de los universales: *De angelis*, 2, 8, 6-11. La realidad fundamental de los universales es sólo la semejanza de los singulares: D. M. 5, 2, 32.

[60] De su esencia como individuo, aunque no de su esencia específica. "Essentiale individuo, non speciei; quod revera ita est, si rem ipsam consideremus... Tamen secundum rationem et secundum modum loquendi dialecticorum et metaphysicorum accommodatum modo concipiendi nostro, non appellatur haec differentia individualis *essentialis*..." D. M. 5, 2, 37.

explanado en la Disputa 2.ª. Ese concepto (tal o tal aptitud para existir) viene a representarnos como lo más intrínseco y necesario de cada cosa contingente [61]. Es algo, pues, predicable de lo existente como parte; para adecuar el concepto de lo existente le falta precisamente la realización de la aptitud, la existencia. Es también predicable del ente en potencia [62]; en éste, a la aptitud para existir se ha añadido la negación o exclusión de la realización. En realidad, esa esencia, que vamos describiendo como aptitud, puede ser también llamada *potencial*, ya que es una posibilidad (realizada de hecho, o no). Suárez quiso evitar esa denominación, que crea evidentes ambigüedades; pero al fin la empleó con menos dificultad [63]. La composición del ser y la esencia es entonces prevalentemente la composición de la existencia con la esencia-aptitud en el seno de cada existente. También puede hablarse de una composición con precisión no mutua entre el mismo existente y la existencia (por la que no es mera aptitud): supone la anterior y la complementa [64]. Se podrá llamar *modo* o *acto* a la existencia; y aun *potencia* a la esencia; pero sin dar a ésta por ello entidad independiente, por lo que la terminología es impropia. Es claro que en todo caso que a estas composiciones se las llame *de razón*, puesto que suponen el trabajo de la mente humana sobre el dato real del existente contingente.

Dijimos antes que no era Suárez más esencialista que los demás escolásticos. Después de lo visto, podemos incluso hablar con razón de un "existencialismo" peculiar suyo, por supuesto diverso del que se ha encontrado en Santo Tomás (pronto veremos la raíz de la diversidad). Y si buscamos las fuentes de la inspiración suareciana en este punto, no podemos evitar el nombrar al nominalismo. Los defensores de Suárez han luchado mucho por rechazar esta denominación, que veían caer con tono de oprobio sobre el maestro. Y sería, en efecto, históricamente falso decir que Suárez fué *un nominalista*. Suárez fué un pensador indepen-

[61] "Fit ut intellectus noster, qui potest praescindere ea quae in re non sunt separata, possit etiam creaturas concipere abstrahendo illas ab actuali existentia... Ex hoc autem modo concipiendi nostro fit, ut in re sic concepta praescindendo ab actuali entitate aliquid consideretur tanquam omnino intrinsecum et necessarium et quasi primum constitutivum illius rei quae tali conceptioni obicitur; et hoc vocamus essentiam rei, quia sine illa nec concipi potest." D. M. 31, 6, 15.

[62] Cfr. "quamvis ratio essentiae absolute concipiatur a nobis etiam in ente in potentia, tamen multo magis intelligimus reperiri in ente in actu, licet in eo praescindamus totum id quod necessario et essentialiter ei convenit ab ipsa actualitate essendi" Ib., 23. Cfr. 31, 2, 11.

[63] Cfr. la nota 2. OWENS juzga arbitrariedad lo que es imprecisión terminológica (a. c, p. 157, 184-185).

[64] Cfr. la nota 8. Son complementarios los dos modos de ver la distinción. Esta frase comprende ambos: "essentiam, ut actu ens, distingui per existentiam actualem a se ipsa ut est in potentia" D. M. 31, 3, 5.

diente dentro de su firme catolicismo. Pero entre los influjos que recibió como hijo de su siglo, es determinante el de la corriente ockhamista, que convenimos en llamar nominalismo y que conviene distinguir bien, en honor a la verdad histórica, del título de manual bajo el que se suele refutar en las clases de Lógica escolástica el empirismo crudo.

Lo que el nominalismo histórico —sea cual fuere su delimitación exacta, que no es de mi incumbencia reconstruir ahora— , ha dado a Suárez es, ante todo, la valoración metafísica de lo existente, concreto, singular, por encima de lo posible, universal, abstracto. También su típico "concretismo", la falta de simpatía por toda concepción de la realidad como síntesis de coprincipios no concretos. Esta última actitud aparece en Suárez, por cuanto respecta a nuestro problema, en su posición frente a la idea tomista de la limitación del ser por la esencia. Veámoslo.

La ausencia de la dimensión "plenitud" en el ser.

El problema del ser y la esencia tenía, como ya dije, en el planteamiento tomista otra dimensión prevalente, relegada a segundo plano en las disputas de escuela de los siglos posteriores. Si el estar compuesto de esencia y ser es en la mentalidad tomista un signo de la contingencia de un ente, mucho más aún lo es de su finitud. La esencia finita *no es* el ser, *tiene* el ser en tal o cual grado, y así *limita* el ser; éste es por lo mismo concebido como una *plenitud,* si bien no apta para subsistir en sí, sino sólo limitada en las diversas esencias. La problemática de la finitud es en sí misma diversa de la de la contingencia [65]. Pero Santo Tomás encontró una solución sintética: *el acto de ser,* principio de plenitud *actual* es el núcleo de toda realidad, aun finita y contingente; la esencia es sólo aquel otro principio interno que en cada ente, al reducir el acto de ser a límite, determina también su caída del plano de lo necesariamente existente, lo hace contingente. Sólo el *Ipsum Esse Subsistens,* por lo mismo que es ser sin restricción, es necesariamente existir actual. Aquí tenemos el típico "existencialismo" tomista, distinto del suareciano, como ya antes insinué. Lo que los separa es el sentido de plenitud dado al ser.

Suárez no se preocupa de la finitud al razonar la composición del ser y la esencia. Ni en el planteamiento del problema, ni en los pasos dados hacia la solución, ni en la exposición y matización de ésta aparece más preocupación que la de asegurar la contingencia. El ser es en esta pers-

[65] Por eso es interesante el caso de ENRIQUE DE GANTE, que resuelve por dos composiciones diversas de ser y esencia el doble problema. Ver el libro citado ya varias veces, cap. 4; y en el cap. 5, pp. 140-145 la comparación con la solución sintética tomista.

pectiva la *existencia*, tomada en rigor, el modo de actualidad de una esencia que no es actual por sí misma; o mejor, lo que hay que quitar a un existente para considerarlo sólo como apto para existir; algo, pues, sin densidad esencial, de lo que no se podrá decir que es limitado por la esencia, pues sería darle un contenido pleno que no tiene.

Sólo como respuesta a un argumento contrario, aparece casi al final de la sección 13 el tema de la finitud. Era inevitable, pues la escuela tomista, si bien no con el debido relieve, seguía presentando el argumento central de Santo Tomás: el ser es de sí ilimitado; si pues no es recibido en una esencia distinta, nunca tendremos el ente finito [66].

La rspuesta de Suárez es sumaria. Conviene sin embargo precisarla, pues contiene un punto muy sugestivo, pocas veces puesto de relieve. Sitúa el problema en las sustancias separadas [67], donde, efectivamente, tenía en la tradición escolástica su mayor dificultad; y responde en primer lugar afirmando que aun allí la *subsistencia* del ser es modalmente distinta de él, según su conocida opinión [68]. Después insiste en que en todo caso el ser es *receptum ab aliquo*, aunque no sea *receptum in aliquo*: con esto se salva la finitud [69]. Es esta respuesta del todo conforme con la posición central dada por Suárez a la *dependencia radical* en la explicación *a priori* del ente finito, magistralmente destacada por el P. Hellín [70]. Por fin se enfrenta más directamente con la dificultad: sea como sea, si el ser no es *receptum in aliquo* no se ve de dónde le venga la limitación [71]. La respuesta tiene entonces dos pasos. El primero es el que podía esperarse de la mentalidad suareciana, y el único en que han solido fijarse los suarecianos: se podría responder suficientemente que (el ser) es por sí mismo y en fuerza de su entidad limitado y finito, y no necesita de un limitante realmente distinto de él; sino que intrínsecamente es de tal perfección por su misma formal entidad, y extrínsecamente es limita-

---

[66] CAPREOLO, *Defensiones*, In 1, d. 8, q. 1, concl. 1. (Ed. Tours, 1900 p. 305). CAYETANO, *De Ente et Essentia*, c. 5, q. 11. FERRARIENSE, *C. Gent.* 2, 52.

[67] D. M. 31, 13, 15.

[68] Ib., 16. Cfr. D. M. 34.

[69] Ib., 17.

[70] J. HELLÍN, *Líneas fundamentales del sistema de Suárez*, en PENSAMIENTO, 1948, 123*-167; *Sobre el constitutivo esencial y diferencial de la creatura* en *Actas del IV centenario de F. Suárez*. Madrid, 1948, I, 251-291.

[71] "Sed instabitur, quia esse non receptum in aliquo non habet unde limitetur, quia neque a receptiva potentia, neque ab aliqua differentia contrahente". D. M. 31, 13, 18.

do ejemplar y eficientemente por Dios... [72] Es el típico concretismo suareciano, en su negativa a admitir una expresión de la finitud por composición. Lo notable es más bien la concesión que hace a continuación: para declarar más esto, dice, podemos distinguir entre limitación *física* y *metafísica*. La primera requiere la distinción *real* de los componentes, la segunda no; basta para ésta la distinción de conceptos con fundamento en la realidad. Y, añade Suárez, si queremos entonces conformarnos con el modo de hablar de muchos, podemos decir que metafísicamente la esencia se limita por su orden al ser, y el ser al contrario por ser acto de tal esencia [73].

¿Qué alcance hay que dar a esta concesión? No se puede, desde luego, pasar por alto. Aun gramaticalmente, el empleo del indicativo *(possumus)* frente al potencial del primer paso de la respuesta *(posset responderi)* nos obliga a tomarla en serio. Se ve claro que lo que Suárez quiere dejar claro es su repulsa de la distinción *real*, que entiende como física. Una vez asegurado eso, tiene ya menos inconveniente en admitir en el plano conceptual la teoría tomista. ¿Es esto una aceptación sincera de la dimensión plenitud para el ser? No lo creo. No puede hacerse valer este solo texto contra la dirección de toda la Disputa. En él mismo hay un elemento que le quita fuerza: la parificación de la limitación del ser por la esencia con la de la esencia por su orden al ser. La concesión parece, pues, algo forzada y acomodaticia [74]. Sin embargo, queda en pie el hecho de la concesión; indica que Suárez, si bien no ha desarrollado esta Metafísica del ser como plenitud, y tiene ante ella una marcada reserva, no de extrañar dada su inspiración original platónica, tampoco se opone definitivamente a ella, si no implica una composición real física. Y así, cabría incluso una prolongación en esta línea del pensamiento suareciano. Prolongación que indudablemente lo beneficiaría, pues

---

[72] "Ad hoc uno verbo sufficienter responderi posset, seipso et ex vi entitatis suae esse limitatum et finitum, neque indigere aliquo limitante vel contrahente in re distincto a seipso, sed intrinsece natura sua esse tantae perfectionis per suam formalem entitatem, extrinsece vero limitari a Deo vel effective... vel ut a causa exemplari..." Ibid.

[73] "Ut vero hoc magis declaretur, distinguere possumus duplicem contractionem seu limitationem, unam metaphysicam et alteram physicam. Metaphysica contractio non requirit distinctionem actualem ex natura rei inter contractum et contrahens, sed ad illam sufficit distinctio conceptuum cum aliquo fundamento in re; et hoc modo (si velimus cum multis loqui) admittere possumus essentiam finiri ac limitari in ordine ad esse, et econverso ipsum esse finiri ac limitari quia est actus talis essentiae... At vero physice loquendo..." Ibid.

[74] La limitación o *contracción* que Suárez hace plenamente suya es la de la noción de *ente* por sus diferencias, o modos metafísicos, D. M. 2, 6. Está más bien en la línea de la especulación escotista, si bien apartándose de ella en afirmar la definibilidad directa de las diferencias por el *ente*.

le permitiría mayor riqueza en la síntesis metafísica, dando un puesto más central a la noción de Dios como Ser Subsistente [75], y la acercaría más a las preocupaciones metafísicas contemporáneas [76].

Dimensión "plenitud" en el ser y estructura de la afirmación humana.

Independientemente de su origen histórico para la Escolástica, la Metafísica de la plenitud del ser tiene una sólida base sicológica, que Santo Tomás captó bien y expresó en su conocido paralelo entre las binas esencia-ser y concepto-afirmación [77]. Es un hecho que el ser se presenta en primer lugar en el conocer humano como forma de la afirmación—est!—, aquello cuya intelección y pronunciación confiere al contenido del concepto el valor decisivo de su posición como realidad. No es entonces menos claro que *el ser*, la obvia conceptualización de esa "fuerza de posición real", tiende a presentársenos como una plenitud de realidad, de la cual las esencias participan, sin nunca agotarla. Esta conceptualización es sin duda una abstracción, pero *sui generis*, en la que la suma universalidad extensiva no obsta a la máxima comprensión intensiva. Toda realidad afirmable como *ente* surge de la plenitud del *ser*, como concreción, como determinación restrictiva de la misma.

Tal es la concepción tomista del ser; y su mayor valor es quizá su arraigo tan auténtico en la estructura del conocer humano. Podría tal vez por su parte caracterizarse la concepción escotista del ente como un esfuerzo por conservar aun en la suma universalidad las leyes de la abstracción conceptual; y es que se atiende en esa concepción menos a la afirmación que al concepto: *ente* es el sumo concepto, que deja fuera de sí lo último de las determinaciones particulares, como los géneros dejan las determinaciones específicas [78]. Suárez quiso, como es bien

[75] En D. M. 31, 13, 17, al tratar del *esse irreceptum ab aliquo*, ha dicho Suárez: "de tali esse recte dicitur esse infinitum, quia est esse independens et non participatum, sed potius fons totius esse participati, et tale esse merito singulari modo potest appellari ipsum esse subsistens, quia, cum non sit participatum, ex se est ac subsistit cum omni perfectione essendi; et hoc sensu recte dicitur esse propium Dei quod sit ipsum esse subsistens". Hay en estas líneas un compendio de la Teodicea suareciana. Prevalece la noción de *aseidad* sobre la de infinitud, que es deducida de ella. *(independens-fons totius esse-infinitum)*. Pero este sentido de *Ipsum Esse Subsistens* no llega a la riqueza del sentido tomista, que tiene como prevalente la plenitud infinita. Concuerda con esto la ausencia de una "cuarta vía", de causalidad formal extrínseca, para la demostración de Dios, en SUÁREZ.

[76] Creo que es esta falta del sentido de plenitud en el ser la que, con razón, han notado en SUÁREZ autores como MARC, LOTZ (ver antes, notas 44 y 54), sin llegar a delimitarla exactamente.

[77] Ver el magnífico capítulo quinto de la obra citada de MARC, pp. 80-111.

[78] Pero no olvidar, para hacer justicia a ESCOTO, los matices añadidos sobre la relación al *ens* de los *modos intrínsecos* (Infinito-finito). *Ordinatio* 1, 8, 3. Ed. Vat., nn. 137-147; pp. 221-226.

sabido, superar la posición escotista, al afirmar la definibilidad directa de toda determinación real por el *ente*. Pero sin reencontrar la Metafísica tomista del ser, basada en el análisis de la afirmación [79].

"*Distinción metafísica*".

Para terminar, haré una sugerencia sobre la perspectiva que abre sobre el sentido del suarismo la división que le hemos visto hacer de la *contractio* en física y metafísica. Ya vimos al principio que, entendido el problema del ser y la esencia como Suárez lo entendió, la distinción de razón afirmada entre los dos términos puede ser propiamente denominada distinción *real negativa*. Ahora debemos añadir que, entendido el problema en su auténtico planteamiento tomista, la composición que Suárez concede puede establecerse entre el ser y la esencia que lo limita, es *metafísica* en contraposición a *física*. Podríamos preguntarnos cuántos entre los seguidores actuales de Santo Tomás aceptarían la denominación de *física* para la composición que propugnan. No para intentar sacar de ahí que la disputa es sólo verbal. Hay algo más, sin duda, que una disputa verbal en la diferencia de las escuelas; pero lo que no hay es la suficente base de uniformidad terminológica para una discusión provechosa, si no se hace un esfuerzo por encontrar el criterio real de discriminación.

Quizá pueda encontrarse ese criterio en la mayor o menor autonomía a atribuir a la constructividad del entendimiento humano en su operación. Si aceptamos como base el análisis tomista de la afirmación humana, será un hecho indiscutible que el objeto afirmado se estructura necesariamente como *ente*, compuesto de *ser* y *esencia*. Ahora bien, puede tal estructura declararse sin más como formalmente constitutiva de la realidal en sí, que ha venido a ser conocida por la afirmación; y ahí apunta sin duda el realismo tradicional tomista [80]. O puede esa estructura considerarse como sólo interpretativamente real; tal sería, a mi modo de ver, el último sentido a dar a la posición suareciana. De nuevo media el influjo de la revolución nominalista. Pero notemos que no se cae por ella en el agnosticismo metafísico. Para Suárez sigue la metafísica siendo la ciencia de lo absoluto, con la que se conoce la verdad en sí de las cosas. Sólo que esa verdad se conoce con un cierto ves-

[79] Creo que aquí radica también la diferencia entre la *analogía del ser* tomista y suareciana, como quizá estudiaré en otro artículo.

[80] "notre affirmation, en ce qu'elle dit de l'objet affirmé, en reproduit la structure" MARC, o. c., p. 97. "A ce point le logique a valeur ontologique" Ib., 103.

tido relativo, exclusivamente humano, propio del modo conceptual de entender, naturalmente insuperable para el hombre. El hombre conoce algo absolutamente verdadero cuando conoce el ente compuesto de ser y esencia. Pero eso absolutamente verdadero no es la distinción y la composición, sino la finitud y la contingencia. Ni puede conocer y expresar finitud y contingencia sino por la composición del ser y la esencia; como tampoco puede conocer las esencias sino por conceptos universales. Pero Dios, el Entendimento Absoluto, conoce cada una de las realidades finitas y contingentes sin conocerla como compuesta de ser y esencia; como las conoce, nos dijo Suárez, sin formar de ellas conceptos universales. Por eso la distinción del ser y la esencia no es *real*.

No pretendo que Suárez haya visto tan neta su posición. Digo solamente que el análisis de ésta lleva a pensar que tal es su auténtico sentido profundo. Con lo cual, es evidente su enorme interés especulativo e histórico. No es específicamente suya tal posición; aunque es cierto que le dió notables mejoras de formulación y con razón ha venido por ello a ser su patrono clásico. Es posición de su tiempo, en el enlace de la Filosofía clásica y la moderna. Cuando aún no se formula el problema crítico de la posibilidad de la Metafísica como ciencia de lo absoluto, pero la reflexión filosófica está ya madura para la formulación.

Facultad de Filosofía. Alcalá de Henares (Madrid).

JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA, S. I.

LA INMORTALIDAD DEL ALMA A LA LUZ DE LA NOETICA DE AVERROES

DURANTE mucho tiempo se ha venido creyendo que Averroes negó la inmortalidad del alma. A ello contribuyeron no poco los Averroístas del mundo latino en la Edad Media, quienes basándose en la gnoseología de Averroes negaron la personalidad humana individual. Todos los hombres tendríamos un alma común, y al morir, desaparecería la multiplicidad de los hombres y sólo sobreviviría el alma universal, que no pocos identificaron con Dios.

En la segunda edición alemana del "Lexikon für Theologie und Kirche", el docto medievalista lovaniense Ferdinando van Steenberghen consigna ya en la palabra Averroes, el hecho afirmado hace tiempo por los arabistas de que a Averroes se le ha atribuído falsamente la teoría de la doble verdad. En cambio, hablando de la inmortalidad del alma, sigue defendiendo lo que hasta ahora se había sostenido como doctrina de Averroes. Dice así: "La inteligencia humana es única para todo el género humano (monopsiquismo). Los individuos humanos son animales superiores únicamente en tanto en cuanto que sus imágenes sensibles presentan sólo meros instrumentos para la inteligencia de su género. Esta inteligencia sólo confiere a los individuos la ilusión de "pensar". Los individuos perecen; sólo la inteligencia única es eterna tanto en el futuro como en el pasado".

Creemos, sin embargo, que esta teoría lo mismo que la de la doble verdad debe ser abandonada como falsamente atribuída a Averroes. El descubrimiento de nuevos documentos sobre el mundo árabe, así como el estudio detenido de los originales árabes, nos permiten hoy corregir

algunos puntos de vista que se nos filtraron a través de los traductores latinos de la Edad Media y de quienes estudiaron a los árabes de una manera fragmentaria. Es muy probable que nuevas investigaciones nos deparen aún sorpresas interesantes que aclaren no pocos de los puntos oscuros aún en el pensamiento de Averroes. Pero los documentos que ya actualmente poseemos son suficientes para señalar las líneas directrices de la noética de Averroes en relación con el destino del hombre. El fin que ahora nos proponemos es ofrecer una síntesis de la teoría de Averroes sobre la inmortalidad del alma según las obras que hoy día poseemos.

Ante todo es necesario tener en cuenta los antecedentes históricos que motivaron toda la complejidad de la noética averroísta. El gran filósofo musulmán se mueve en una tradición filosófica esencialmente aristotélica. Todas las líneas fundamentales de su noética pretenden ser un calco de la de Aristóteles. Y nos consta que el destino del hombre en el Estagirita depende sobre todo de su concepción sobre el alma y sobre la inteligencia. Es este un problema de los más complejos de la filosofía aristotélica.

Esta complejidad la heredó Aristóteles de su maestro Platón y de toda la tradición presocrática. Es de todos conocido en la Historia de la Filosofía el fenómeno del gran influjo que ejercieron las tradiciones religiosas en la formación del pensamiento filosófico sobre el alma. Estas relaciones mutuas entre la mitología y el logos filosófico han sido recopiladas inteligentemente por el sabio italiano Giacomo Soleri [1]. La tradición mítica se refleja abundantemente en los poemas homéricos reconocidos por Platón como el gran educador de las generaciones helénicas [2]. En ellos es indudable la continuidad del hombre individual después de la muerte: el alma es un soplo o espíritu que se escapa por la boca o por la herida del moribundo para trasladarse a las regiones subterráneas del Ades y vagar allí como sombras individuales por toda una eternidad. Tanto la inmortalidad del alma como su individualidad ultraterrena son bien manifiestas en los poemas homéricos que representan más bien la clase dirigente entre los griegos.

En el siglo VIII a. C. otro gran poeta helénico, Hesíodo, representante más bien de la mentalidad popular, mantiene la misma creencia en un más allá individual del género humano, si bien con un matiz aún más

---

[1] SOLERI, G.: *L'immortalità dell'anima in Aristotele*. Soc. Ed. Intern., Torino, 1952.
[2] L. c., p. 6. Cfr. Politeia 606 E.

pesimista que en Homero, subrayando la idea del castigo merecido por las culpas cometidas durante la vida terrena [3].

Bajo el influjo de los distintos misterios órficos, dionisíacos, etc., esta concepción pesimista de la vida ultraterrena, en la que Sueño y Muerte son concebidos como hermanos en Homero y Hesíodo, va cediendo el paso a una visión más optimista que trae como resultado una preocupación mayor por la otra vida. Esta, como consecuencia de las purificaciones míticas, se va despertando del dominio de las sombras a la claridad de un estado de felicidad. Como desarrollo de la creencia en la otra vida crece aún más el interés por los problemas del alma humana. A ésta se la concibe como una partícula divina que proviene del mundo de los dioses. Como castigo de una culpa ha sido vinculada a un cuerpo y toda su labor ha de consistir en librarse del cuerpo para retornar al mundo de origen mediante las purificaciones míticas soteriológicas, realizadas a través de la metempsícosis. Poco a poco se va moralizando esta concepción ultraterrena vinculándola a la conducta de los hombres en este mundo.

Esta relación entre la felicidad futura del hombre y la conducta moral terrena no adquiere profundidad más que en determinados pensadores. Los misterios fueron degenerando en un ritualismo supersticioso que los desprestigiaba ante las personas más serias, hasta el punto de hacer exclamar irónicamente a Diógenes el Cínico que a los ladrones les tocaría después de la muerte una suerte más feliz que a los ciudadanos honrados por el mero hecho de haber sido iniciados en los misterios eléusicos [4]. Pero siempre queda claro que estos misterios religiosos contribuyeron a conservar viva en el pueblo la idea de la inmortalidad personal del alma y la necesidad de una catarsis o purificación para lograr la felicidad ultraterrena.El mismo culto a los héroes y los ritos funerarios manifiestan palmariamente esta creencia popular en una existencia ultraterrena del alma.

También en la literatura profana podemos encontrar testimonios de esta convicción de la supervivencia del alma individual después de la muerte. Baste aquí aludir a los textos de los autores más conocidos: Homero, Píndaro, Esquilo, Sófocles, Eurípides, etc. [5].

Paralela a esta creencia mítica, popular y literaria en la inmortalidad, se desarrolla la *elaboración filosófica* sobre la naturaleza del alma. La

[3] L. c., p. 11.

[4] L. c., p. 20. Cfr. ROHDE, E.: *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitglaube der Grichen*. Tubingen, 1921, p. 312. Para todas estas teorías de la filosofía griega es indispensable esta obra de ROHDE, de la que ha tomado en gran parte sus datos G. Soleri.

[5] L. c., pp. 23-26.

inmortalidad del alma individual, que aparecía tan clara en los misterios y en las creencias populares, pasa por diversas vicisitudes en los pensadores de la filosofía griega. Entre los presocráticos es bastante frecuente la universalización del alma haciéndola principio común de todas las cosas. De esta manera la singularidad original del alma humana se pierde en el alma universal. No desaparece la creencia en la inmortalidad del alma, pero sí se niega la inmortalidad personal. Al final todo vuelve a su origen primitivo quedando absorbido por el alma universal. Sólo cuando la filosofía se pone en contacto con el misticismo religioso oriental, surge de nuevo la doctrina de la inmortalidad personal como consecuencia de la teoría de la metempsícosis. Tal es, por ejemplo, el caso de Pitágoras.

Los Sofistas se desentendieron de este problema, lo que puede argüir o escepticismo o desconfianza en la posibilidad de una solución. Sócrates, absorbido por sus preocupaciones morales, tampoco acabó de ver con claridad el destino del hombre después de la vida presente [6].

En Platón, en cambio, pasa al primer plano el problema de la inmortalidad. En él confluyen las dos corrientes psicológicas de la filosofía griega más antigua: por una parte lo mítico de los misterios religiosos le da a su concepción sobre el alma una dimensión de inmortalidad ultraterrena; por otra, la dirección racional de la filosofía presocrática le revela el aspecto de la encarnación envuelto aún en el ropaje mítico de la metempsícosis. Para conciliar estas dos dimensiones elabora su famosa tricotomía psicológica: el alma humana está dividida en tres partes. De ellas la principal es la inteligencia amasada por el Demiurgo con los relieves del alma cósmica. Al infundirla en el cuerpo los dioses inferiores la unen primero a otra alma inferior, que con sus dos partes sensitiva y vegetativa será la encargada de regular las relaciones con el cuerpo. De estas tres partes del alma humana, sólo la inteligencia es algo divino e inmortal; el resto perece en la metempsícosis. Son los dos aspectos de la encarnación y de la supervivencia los que se encuentran comprometidos en la psicología platónica [7].

Este compromiso es aún mayor en Aristóteles, cuando pretende englobar la psicología en su teoría general del hilemorfismo. El alma humana es para el Estagirita forma del cuerpo. Pero esto parece estar en pugna con la inmortalidad y surge la aporía: si el destino del alma humana es informar al cuerpo, el alma ha de seguir la misma suerte del

[6] L. c., pp. 26-32. Cfr. L. STAFANINI: *Platone*. Vol. I. Padova, 1949², sobre todo la introducción.
[7] L. c., pp. 32-44.

cuerpo. Al perecer éste, perecerá también ella. Mas si el alma ha de sobrevivir, es necesario desvincularla del hilemorfismo.

La solución es recurrir a la composición dentro del alma. Esta consta de dos partes: una de ellas forma del cuerpo y perecedera juntamente con él. La otra inmortal e independiente del cuerpo. ¿Cuáles son las relaciones entre estas dos partes del alma humana? A Aristóteles le preocupó extraordinariamente esta antinomia en Anaxágoras, que a su juicio quedaba sin resolver en su sistema. Fué un problema que le torturó durante toda su vida y que al final dejó también él sin resolver, al menos en los escritos que de él conservamos. El problema se complicó aún más al querer explicar todos los fenómenos de la inteligencia por una composición de acto y potencia similar a la de materia y forma. La dependencia de la inteligencia con respecto a la imaginación le obligaba a insertarla en lo sensible. Por otra parte había que reconocer cierta potencialidad en nuestro conocimiento al pasar éste de una inteligencia en potencia a otra en acto. Para esta actualización requería Aristóteles un elemento activo que hiciese en la inteligencia lo que en la visión hacía la luz con la percepción de los colores. Este elemento activo lo concebía Aristóteles en nosotros como una especie de hábito o de luz que iluminaba el ámbito de los inteligibles para hacerlos transparentes a nuestro entendimiento. De estos dos elementos activo y pasivo en la inteligencia, el pasivo estaba llamado a desaparecer. Y con él desaparecería el recuerdo, el raciocinio y las pasiones del amor y del odio [8].

Esta concepción tan confusa de la psicología aristotélica cuajó ya en la antigüedad en dos interpretaciones antagónicas, ante las que se va a enfrentar Averroes para adoptar una postura sumamente original. Alejandro de Afrodisia identificó al elemento pasivo de la inteligencia con un entendimiento material. Este era engendrado en el hombre al nacer y corría al albur de la corrupción del cuerpo. Además de este entendimiento material concebido como "tabula rasa" en la que había que inscribir los conocimientos de las cosas, ponía otro entendimiento habitual encargado de perfeccionar el entendimiento material y que actualizaba en este último todas las nociones intelectuales almacenadas en nosotros por un proceso de abstracción de la materia y de captación del universal a partir de un gran número de percepciones sensibles. Había un momento cumbre en el que el conocimiento se independizaba de las imágenes sensibles para convertirse en la inteligencia en el sentido propio.

[8] Además del libro de Soleri, puede consultarse con fruto la bibliografía que sobre el *De Anima* de Aristóteles publicamos en nuestro libro: "Horizonte de la Metafísica Aristotélica", Madrid, 1955, pp. 279-284.

Para este proceso intelectivo se necesitaba la actuación de un entendimiento activo, independiente del alma humana, común para todos los hombres y único superviviente en la catástrofe del compuesto humano. Este entendimiento activo trascendente no era otro que el mismo Dios [9].

La antítsis de esta interpretación de Alejandro de Afrodisia está encarnada en Temistio. Valiéndose de la metáfora lumínica de Aristóteles, desarrolla toda su noética a base de la iluminación. En la cumbre está el sol o "primum illustrans". Es el entendimiento activo puro, primer principio y único de toda luz intelectual. De este entendimiento trascendente se deriva en el hombre una participación o entendimiento agente personal, cuyo papel es iluminar tanto al entendimiento material como a los inteligibles. Se infunde en el hombre juntamente con el material desde el primer instante de su nacimiento. El entendimiento agente personal es el encargado de hacer pasar al entendimiento material o pasivo de la potencia al acto y esta acción del agente sobre el material constituye un tercer entendimiento especulativo que no es otra cosa, según la interpretación de Averroes, que la continuación del activo con el material, y es la perfección del entendimiento material realizada por su unión con el activo. Este entendimiento especulativo o habitual tampoco está sometido a la generación y corrupción corporal. El entendimiento activo es lo estrictamente específico en el hombre y al informar al material es el principio de toda actividad humana. Por último junto a estos tres entendimientos, material, activo y habitual, coloca Temistio un cuarto entendimiento o Κοινὸς νοῦς, perecedero, y que no hay que confundir con el receptivo o material. Está constituído por las pasiones, que para Aristóteles desaparecerían con la muerte y que según Temistio no son totalmente irracionales, ya que pueden obedecer a la razón y constituirse en virtudes [10].

Averroes penetra en la selva enmarañada de los intérpretes griegos de Aristóteles y asimila todos sus elementos para construir una interpretación original que va a comprometer no poco su creencia en la inmortalidad del alma. Toda la complejidad aristotélica del alma forma del cuerpo y del alma intelectual se reflejan en la psicología de Averroes. Ante todo hay que reconocer que el sujeto del alma no es más que uno. No hay más que un alma según Averroes. Es verdad que ésta consta de partes, pero todas pertenecen a una sola alma, tanto el entendimiento,

---

[9] Cfr. MOREAUX, P.: *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote*. Liège-Paris, 1942.

[10] Cfr. THÉMISTIUS: *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote*. Trad. de GUILLAUME DE MOERBEKE *Ed. crit... par* G. VERBEKE. Louvain, 1957. Introducción.

como la imaginación y el sentido y todas las demás partes inferiores [11]. La diferencia entre estas partes es manifiesta en algunos casos. En otros, en cambio, es mucho más difícil percibirla [12]. Y cuando se enfrenta con la opinión atribuída a Anaxágoras de que el alma es distinta del entendimiento, trata de interpretarlo en seguida diciendo que esta distinción es puramente aparencial, ya que ambos son de la misma naturaleza y del mismo género, y que lo único que quería subrayar es que el entendimiento está abstraído de la materia y por lo mismo es la parte más digna del alma [13]. A cada una de las partes del alma (viviente, sensitiva, locomotiva e inteligente) las llama almas particulares o distintos modos del alma universal o total [14]. Este alma universal es única y nos pertenece como algo propio, que está en cada uno de los individuos dando unidad a las distintas partes del cuerpo [15]. La pluralidad de las partes del alma se debe únicamente a las distintas virtualidades que la integran, pero el sujeto de todas ellas (incluído el entendimiento) es único y el principio de unidad o continuidad de sus partes hay que buscarlo dentro de la misma alma [16].

Hay que reconocer, sin embargo, que en otros pasajes opone tanto entre sí a estas partes del alma, como si realmente fuesen algo yuxtapuesto. Esto vale especialmente de la oposición entre el entendimiento y el resto de las partes del alma. Precisamente porque el entendimiento no necesita de ningún instrumento corporal y es algo abstraído del cuerpo, hay que aceptar la consecuencia de que no es forma del cuerpo, y por lo tanto habría que decir que no es alma. Y si a pesar de todo se le quiere llamar alma, sería con una significación equívoca, ya que es otro género de alma completamente distinto. Y a eso se debe el que sólo el entendimiento no se corrompa con el cuerpo [17].

Más aún; hay ocasiones en las cuales afirma Averroes que el sujeto de las facultades sensitivas es distinto del de las intelectivas. Y a eso atribuye Averroes la distinción de su naturaleza [18].

---

[11] Citaremos el Tafsir o Gran Comentario al de Anima por la edición crítica del Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem, vol. VI, 1: Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis de Anima. Libror. Rec. F. Stuart Krawford. The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Mass., 1953. El número romano indica el libro. El primer número arábigo, la numeración de la edición crítica, y el último número la página.

[12] I, 9, 13.

[13] I, 31, 40.

[14] I, 83-84 112-113.

[15] I, 90, 121.

[16] I, 92, 123.

[17] II, 21, 160; 22, 161; 32, 178.

[18] II, 152, 361; III, 61, 534.

Con todo, predomina la manera de hablar del entendimiento como una facultad más de las pertenecientes a la misma alma[19], hasta el punto de que, al comparar los objetos que la imaginación presenta al entendimiento con los sensibles externos, dice de los primeros que están dentro de la misma alma de la que es facultad el entendimiento[20].

Lo que caracteriza al entendimiento con respecto a las demás virtualidades del alma, es que el entendimiento es una facultad activa y las demás partes son facultades pasivas[21]. El motor de las facultades inferiores es algo extrínseco; en cambio, lo que mueve al entendimiento a conocer, es decir los universales, están dentro del alma, de tal manera que puede decirse que ésta, al entender, se mueve a sí misma[22].

Existen, pues, dos partes generales del alma bien definidas. Una es la destinada a conocer todo lo individual. Esta a su vez se subdivide en cuatro: la sensitiva, la imaginación, la cogitativa y la memoria, en orden ascendente de espiritualidad en la medida en que han sido enumeradas. La segunda de las partes generales del alma es la encargada de abstraer el universal y que por lo mismo ha de ser ella también universal, pues de lo contrario se identificaría con una forma particular y no podría conocer lo universal de los demás. Pero las dos partes pertenecen a la misma alma[23].

Hablando del alma racional en general nos dice Averroes que el entendimiento no necesita de ningún instrumento corporal. Es algo abstraído del cuerpo, si bien necesita en alguna manera de la imaginación[24]. Ni es cuerpo, ni puede estar mezclado con el cuerpo[25]. Del entendimiento en general nos dice Averroes que es común a todos y que lo único en que se diferencian los hombres es en el conocimiento especulativo[26]. El alma racional es al mismo tiempo activa y pasiva. Es pasiva en cuanto que necesita como el sentido contemplar las intenciones o inteligibles materiales en la imaginación para abstraerlas de la materia. Es activa al realizar esta abstracción haciendo que lo que antes era inteligible en potencia ahora se convierta en algo entendido actualmente[27]. Esto nos obliga a admitir en el alma racional dos facultades, una activa y otra pasiva, que no son otra cosa sino los entendimientos activo y material.

[19] III, 1, 379-381; 5, 405.
[20] III, 5, 399-400.
[21] II, 52-53, 211.
[22] II, 60, 220.
[23] III, 5, 415-417; 18, 437; 20, 449; 33, 476-477; 37, 503; 48, 516; 52, 521; 54, 523.
[24] I, 12, 18.
[25] I, 47-49, 64-71.
[26] III, 1, 381.
[27] III, 4, 384.

Ambas son ingenerables e incorruptibles [28]. El agente es como la forma y el material como la materia del entendimento [29].

Los dos en alguna manera se identifican y en alguna manera son diversos. Son distintos en cuanto que cada uno tiene su acción peculiar. Son idénticos en cuanto que el entendimiento agente perfecciona al material y es entendido por éste. Pero esta misma inteligencia no podría darse si faltase el entendimiento pasible o la imaginación que fecundase con su inteligible el entendimiento material [30]. Analicemos por lo tanto cada uno de los entendimientos admitidos por Averroes, para ver si el estudio de su naturaleza nos permite descubrir su doctrina sobre la inmortalidad personal del alma humana.

Averroes nos habla nada menos que de cinco entendimientos distintos. El entendimiento pasible, el material, el especulativo, el habitual y el agente. El primero de ellos, el pasible, se denomina entendimiento de una manera impropia. Y así, algunas veces llama a la imaginación "intellectus ymaginans" o "intellectus passibilis" [31]. Pero es una facultad meramente atribuída al entendimento, como todas aquellas otras facultades que según Aristóteles han de desaparecer después de la muerte. Tales serían la cogitativa, el recuerdo, el amor y el odio. Estas facultades se llaman intelectuales, porque no pueden actuar sin el entendimiento y porque obedecen al entendimiento en los hombres buenos y virtuosos. Pero de ninguna manera se las puede llamar propiamente entendimientos, porque no están destinadas a comprender las intenciones universales, y por lo mismo están llamadas a desaparecer [32]. Y así dice expresamente que la imaginación es algo distinto del entendimiento, a pesar de que no puede darse entendimiento sin imaginación [33].

El primero de los entendimientos admitidos por Averroes como propiamente tales es el entendimiento material. De él afirma taxativamente que no hay que confudirlo con la imaginación [34]. Más aún, se indigna contra la teoría de algunos filósofos árabes, para los que el entendimiento material no era otra cosa más que la facultad de la imaginación [35]. Ni siquiera es algo intrínsecamente mudable aunque sólo sea con un cambio accidental. Todas las demás virtudes inferiores del alma pere-

[28] III, 4, 385; 18, 439; 19, 440.
[29] III, 5, 406.
[30] III, 20, 451.
[31] III, 20, 452.
[32] I, 66, 89-91.
[33] II, 153, 362-363; 157, 368; III, 5, 387; 421-424; 17, 436; 20, 449; 37, 503.
[34] I, 65, 87.
[35] El nombra efectivamente a Abubaker y Avempace: III, 5, 397-399.

cen, porque necesitan para su realización una disposición previa del cuerpo. Al desaparecer éste, carecen de un prerrequisito necesario. En cambio, el entendimiento material, al ser independiente del cuerpo, no puede perecer, y sólo se corromperá su acción y pasión, debido a la corrupción de aquello que motiva su pasión, es decir, de la imaginación que está en el cuerpo [36]. Este entendimiento material es uno numéricamente para todos los individuos humanos [37]; y por eso la especie humana es eterna [38]. Al llegar a esta afirmación Averroes siente un estremecimiento y vacila ante su teoría de que el entendimiento material es uno para todos los hombres. Sin embargo, son tales los absurdos que según él se seguirían de la multiplicación del entendimiento material en los individuos, que al final se decide por la unicidad del mismo.

No puede menos de aceptar el hecho de que los conocimientos de cada hombre son distintos. Pero, ¿cómo puede compaginarse esta diversidad con la unicidad del entendimiento material? Se ve que este problema angustió el pensamiento del filósofo musulmán y pretende resolverlo con su teoría general de la multiplicabilidad de los individuos. El entendimento material en sí es una forma única. Esta forma se comunica al hombre como instrumento de su intelección de los universales y precisamente por eso las formas múltiples de la imaginación adquieren unidad en el entendimiento material [39]. El conocimiento individual se explica por la fusión, de dos elementos que se han entre sí como la materia y la forma. La multiplicación de los conocimientos no proviene del elemento material, o entendimiento material único, sino del elemento formal u objetos especulativos o intenciones imaginales, que son los que establecen la unión o individuación de los conocimientos adquiridos por cada hombre en el entendimiento material [40]. La unión del entendimiento material con nosotros es anterior a la del entendimento agente, si bien el entendimiento agente existe antes que el entendimiento material y anteriormente también a la unión del entendimiento material con nosotros [41]. Este entendimiento material, si bien no puede ser en acto ninguna de las formas que ha de recibir (se refiere a las materiales), y para ser en acto lo que ha de recibir necesita de la iluminación del entendimiento

---

[36] I, 65, 87.
[37] III, 5, 401-402.
[38] III, 5, 406.
[39] III, 31, 470-471.
[40] III, 5, 401-404.
[41] III, 20, 447.

agente, sin embargo, puede ser algo en acto, precisamente aquello que no ha de recibir de fuera, es decir, el inteligible intelectual [42].

Se le puede llamar de alguna manera pasivo al ntendimiento material, no porque sufra algún cambio producido por la forma que conoce, sino únicamente por la analogía que tiene con la materia al recibir como ésta la forma que conoce [43]. Por lo mismo que está destinado a recibir todas las formas materiales no puede ser ninguna de ellas. Luego ni es cuerpo, ni es forma del cuerpo, ni un conglomerado de ambos. Sino que es una potencia abstraída de la materia, impasible e inmutable, simple y separable [44].

El objeto del entendimento material es distinguir las cosas especulativas y pensar en los efectos futuros. Su definición vendría dada por estas palabras: es el entendimiento que está en potencia para todas las intenciones de las formas materiales universales y que no es en acto ninguno de los seres antes de entenderlos. Se distingue de la materia, en que ésta recibe sólo las formas individuales y concretas; el entendimiento material, en cambio, recibe sólo las formas universales [45] y con ellas se perfecciona y enriquece [46].

En cierto modo se puede afirmar, por consiguiente, que el entendimiento material sufre una transformación y está sujeto a mutación, pero sólo de una manera accidental y por el cambio de algo extrínseco, es decir, de la imaginación y de la cogitativa. Sólo por este cambio de las facultades inferiores se explica el que el entendimiento se pueda cansar [47] y aun que esté ligado a la corrupción de las imágenes en la intelección de lo sensible [48].

Y si se le puede llamar de algún modo entendimiento pasible, no es porque cambie intrínsecamente, sino porque está en potencia para los inteligibles materiales. Pero este estar en potencia es muy distinto al de los seres materiales, ya que la formación o actualización de los inteligibles es una recepción sin cambio intrínseco, de una manera semejante a como la pintura se pasa a una tabla sin transformarla intrínsecamente [49].

Lo que hace que el entendimiento material conozca no es el mismo entendimiento, sino un objeto distinto: la misma "intentio" u objeto de

---

[42] III, 5, 410.
[43] III, 2, 281; 3, 382; 4, 383.
[44] III, 4, 385-386; 5, 395; 396; 408-409.
[45] III, 5, 387.
[46] III, 5, 401.
[47] III, 5, 419.
[48] III, 30, 469.
[49] III, 12, 426; 14, 429-432; 28, 466.

la imaginación, pero actualizado y universalizado [50]. Y al conocerlo "se hace todas las cosas a modo de semejanza y recepción" [51]. Al hacerse tôdas las cosas es realmente entendimiento en acto [52].

Por eso unas veces entiende y otras no, refiriéndose sólo al conocimiento de los individuos, ya que como universales su conocimiento permanece para siempre. Y así se puede decir que su potencialidad se refiere únicamente a las formas de la imaginación que existen en cada individuo, pero no con respecto a la especie [53].

Una vez que el entendimiento material ha sido actualizado por las formas de la imaginación, se hace también capaz de conocer al entendimiento agente y a las formas abstractas, aun en el presente estado de unión o continuación con la imaginación. Pues si es capaz de conocer las formas materiales, a fortiori será capaz de conocer las formas abstractas, estando él abstraído y separado de la materia. Con todo, este conocimiento no es primario en el hombre, pues para entender necesita el entendimento material constituirse en entendimiento en hábito, ya que soló cuando adquiere el hábito de entender se capacita para comprender todo lo que quiera. Ahora bien, para adquirir ese hábito necesita la actuación de las formas de la imaginación. Por lo demás esta facultad de entender es lo más digno del hombre y lo que le distingue de las demás virtudes animales [54].

Hay, pues, algo que cambia en el entendimiento material y que está sujeto a la corrupción de lo corporal. Es precisamente el conocimiento de las formas materiales. Para abstraerlas es para lo que necesita Averroes un entendimiento distinto del material que se ponga en contacto directo con la imaginación contemplando en ella las formas individuales de las que ha de extraer el universal. A este entendimiento lo denomina Averroes entendimiento especulativo. Este no es otra cosa que lo que ha extraído de la potencia al acto en el entendimiento material, por la virtud del entendimiento agente a la manera como un artista grava las formas artificiales de la materia [55]. Es la última perfección del hombre [56]. Es, por tanto, un entendimiento en acto [57]. Es muy frecuente en Averroes hablar, más que de entendimiento especulativo, de los objetos especu-

[50] III, 15, 434.
[51] III, 18, 437.
[52] III, 25, 463.
[53] III, 20, 448.
[54] III, 36, 480-495.
[55] III, 5, 389.
[56] III, 5, 392.
[57] III, 17, 436.

lativos entendidos (intellecta speculativa). Estos no son más que los inteligibles, que son engendrados por el entendimiento agente y recibidos en el material. Son también corruptibles, y vienen a constituir en la inteligencia lo que los sensibles son para el sentido. Y por eso para que se den en acto estos objetos especulativos entendidos se requieren las formas verdaderas en la imaginación o inteligibles en potencia, que equivalen al sensible externo y al entendimiento material que las reduce a la unidad del universal convirtiéndolas en inteligibles en acto u objetos especulativos entendidos [58]. La generabilidad y corruptibilidad de los objetos especulativos entendidos proviene, no del entendimiento material que les da la unidad del universal, sino de la actividad y de la corrupción del sujeto que les comunica la verdad, es decir, de la imaginación [59]. Todo el conjunto de estos objetos especulativos constituyen el entendimiento especulativo tan generable y corruptible como los mismos objetos, a pesar de ser recibido en un entendimiento eterno como es el material. Como la única finalidad de este entendimiento es extraer de la imaginación los universales, desde el momento en que desaparece la imaginación, tiene que desaparecer también esta facultad, que no podrá ejercitarse al faltarle el prerrequisito de su actuación, que son los inteligibles en potencia de la imaginación. Sólo este entendimiento especulativo se multiplica en los individuos humanos, ya que el entendimiento material es uno numéricamente para todos los hombres [60].

Con frecuencia al entendimiento especulativo lo llama entendimiento "in habitu", si bien reconociendo que esta expresión se podría aplicar con la misma propiedad al hombre inteligente, por tener en su poder el hábito de conocer lo que quiera a merced de su voluntad, sin necesidad de ninguna cosa extrínseca [61]. O sea que, cuando el entendimiento material ha sido enriquecido con los conocimientos especulativos, está en su mano el pensar en ellos cuando quiera [62].

A pesar de ser el entendimiento especulativo un entendimiento en acto, se distingue claramente del entendimiento agente, ya que es un efecto del mismo [63].

Aunque según esto el entendimiento especulativo es corruptible y por eso se le puede llamar pasible [64], tiene, con todo, un aspecto según el

---

[58] III, 5, 399-400.
[59] III, 5 401.
[60] III, 5, 401-402.
[61] III, 18, 438; 21, 455.
[62] III, 20, 448.
[63] III, 20, 448.
[64] III, 20, 454.

cual es eterno [65]. Este entendimiento es el conjunto de todos los conocimentos actualizados en el entendimiento material. Ahora bien, el entendimiento material los percibe en su universalidad. Pero esta universalidad adquiere con frecuencia la perspectiva de los primeros principios naturales comunes a toda la especie humana. La aplicación de estos primeros principios es múltiple según la diversidad de las imágenes a las que se los apliquemos, y en esta variedad el entendimiento especulativo está llamado a desaparecer juntamente con la imaginación. Pero la actualización de estos primeros principios en su máxima universalidad, que son también el constitutivo del entendimiento especulativo, comunica a éste la eternidad del entendimiento material. Este es el aspecto según el cual el entendimiento especulativo sería eterno y en cierto modo el mismo para todos [66]. Y precisamente por éste su aspecto de continuación o unión con el entendimiento material se distingue el hombre de los otros animales [67]. Lo que le da el individuo es juntamente corruptible con el mismo individuo, y sólo perdura lo que es común para todos los individuos. Pero ¿perdura en su comunidad universal o conserva su actualización individual, la que le comunicó su continuación común con el elemento individual y concreto de la imaginación? Es un interrogante que deja en el aire Averroes en el Tafsir sobre el Alma, pero al que tendremos que recurrir en seguida, cuando tratemos de la inmortalidad del alma humana [68].

Lo único cierto aquí es que el inteligible se multiplica e individua por la imaginación y recibe su unidad específica del entedimiento que es ser, es decir, del material. En sí es, por lo tanto, un universal que se singulariza por la imaginación [69]. Por otra parte, también es cierto que el entendimiento especulativo es un entendimiento en acto que está sujeto a generación y corrupción, hasta el punto de que si nos falta algún sensible, necesariamente nos ha de faltar su idea. Pero una vez adquirido el inteligible en acto, lo que ha sido entendido por nuestro entendimiento es eterno e inmaterial [70].

Otro de los puntos claves en la noética de Averroes es que mediante la efección de estos inteligibles especulativos el entendimiento agente se

[65] III, 5, 406.
[66] III, 5, 406-407.
[67] III, 20, 454.
[68] *Compendio de Metafísica*. Texto árabe, Traducción y Notas de C. Quirós Rodríguez, Madrid, Real Academia de Ciencias Mor. y Polit., 1929; IV, 48.
[69] III, 5, 412.
[70] Compendio, IV, 46. (Citaremos en adelante de esta manera al Compendio de la Metafísica antes mencionado.)

une con el material. El complemento final será la unión del entendimiento agente con nosotros lo más perfecta posible (omnibus modis). En ese caso, conoceremos todos los seres con un entendimiento propio, es decir, de una manera semejante a como ahora conocemos todos los seres mediante la unión del entendimiento especulativo con las formas de la imaginación con una intelección propia nuestra. Todo esto hace suponer que llegará un momento en que se logrará la fusión en nuestro conocimiento del entendimiento agente con el material. ¿Habrá que entender esta fusión con una identidad física o más bien como una identidad cognoscitiva que al realizarse plenamente en nosotros, tal vez después de la muerte, nos capacite para entender todas las cosas? Más bien parece que habría que entenderlo en este segundo sentido, dada la oposición e irreductibilidad que siempre ha establecido entre el entendimiento agente y el material. Y en este caso el entendimiento propio actual no sería el entendimiento agente, sino el material actualizado por la efección del agente [71].

Y con esto hemos llegado a la determinación de la naturaleza del último de los entendimientos que intervienen en nuestros conocimientos. Me refiero al entendimiento agente (ᶜaql faᶜāl).

Es el encargado de actualizar lo que está en potencia en el entendimiento material [72]. De la misma manera que el color no se actualiza en la vista, sino al ser embestidos los objetos por la luz, así los inteligibles de las imágenes necesitan ser embestidos por la luz del entendimiento agente para que muevan a entenderlos al entendimiento material [73]. Es, pues, el entendimiento agente la luz que ilumina a los seres corporales o inteligibles en potencia de la imaginación y al entendimiento material para universalizarlos.

Este entendimiento no nos pertenece de ninguna manera y es eterno, lo mismo que el entendimiento material [74]. Conoce todo lo que pueda conocer nuestro entendimiento material, pero de una manera más perfecta, ya que el conocimiento de las razones más universales lleva siempre implícito el conocimiento de lo más particular, y cada esfera superior se caractriza por un conocimiento de principios más universales [75]. El objeto de su conocimiento no es otro que el de su propia esencia. A los

---

[71] III, 36, 469-502.
[72] III, 5, 389.
[73] III, 5, 401.
[74] III, 5, 406; 36, 486.
[75] Compendio, IV, 47, 49.

principios superiores a sí mismo los conoce como nosotros al agente, es decir, por analogía o referencia [76]. Esta analogía por referencia es el argumento más fuerte de Averroes para la multiplicidad de las inteligencias: "Porque si en esos principios lo que el efecto entiende de su causa fuera igual a lo que la causa entiende de sí misma, no habría diferencia alguna entre la causa y lo causado, ni se daría en estos principios separados multiplicidad alguna" [77]. Con esto parece bastante evidente que Averroes disiente de aquellos filósofos que creen que podemos conocer al entendimiento agente en su esencia íntima "hasta el punto de llegar a ser una misma cosa con él y convertirse el efecto en la causa misma [78].

De todos modos, al ser perfeccionados par la iluminación del entendimiento agente, nos unimos a él, y este estado o disposición nuestra con respecto al entendimiento agente se llama adquisición y entendimiento adquirido [79]. Esto no quiere decir de ninguna manera que el entendimiento agente se convierta en el especulativo, ya que de ambos se predica el entendimiento de una manera equívoca [80].

Es algo separado e incorruptible con mayor razón que todos los demás entendimientos. Su conversión en entedimiento adepto o adquirido se realiza al brillar en este último como un objeto transparente y distinto de él. Y este brillo del entendimiento agente en el material es, según veíamos hace poco, lo que distingue al hombre de los brutos.

El entendimiento agente pertenece al mundo de las esferas celestes. Es éste un mundo animado, cuya parte convexa está formada por la esfera estrellada y la parte cóncava está en contacto con la masa esférica del fuego [81]. Este fuego anímico se va transmitiendo a través de las distintas esferas, produciendo toda la variedad de sus movimientos particulares. El proceso de esa transmisión es el siguiente: El primer motor produce la forma de la esfera estrellada y la existencia del motor de la esfera que le sigue. Cada uno de estos motores es la inteligencia que reduce a unidad inteligible la multiplicidad del orden inferior. El entendimiento agente emana del último de los motores de las esferas celestes y no es otro que el motor de la esfera de la luna. De él como de causa eficiente emanan nuestro entendimiento material y las formas materiales [82].

---

[76] Compendio, IV, 48.
[77] Compendio, IV, 48.
[78] Ib.
[79] III, 5, 411.
[80] III, 5, 412.
[81] Compendio, IV, 20.
[82] Compendio, IV, 54-62, 67.

De esta manera la vida se va transmitiendo a través de estos motores, a manera de flujo y reflujo. Los superiores comunican la vida y el alma a los inferiores, y éstos a su vez ascienden hacia los superiores por vía de conocimiento [83].

En toda esta concepción del entendimiento no cabe la menor duda de que Averroes sostiene la inmortalidad del alma humana. Lo que no aparece tan claro es la inmortalidad del alma individual de cada hombre en concreto. De los textos aducidos parece evidente que el entendimiento material propio del hombre es distinto del entendimiento agente, y éste a su vez distinto de Dios. Pero hay frases bastante crudas en las que Averroes sostiene que el entendimiento material es uno y común para todos los hombres y que lo que es eterno es la especie humana. ¿Renuncia, pues, a la inmortalidad individual?

Todo depende de lo que se entienda por la unidad del entendimiento. Hemos dicho que para Averroes el entendimiento es una parte del alma humana. Prescindamos ahora de si las partes del alma son entre sí separables, o la corrupción de las facultades inferiores se debe únicamente al cese de su funcionamiento por faltarle el instrumento corporal. Lo único que ahora nos importa consignar aquí es que Averroes tiene con respecto al alma humana frases muy parecidas a la unicidad del entendimiento. Las almas no son más que irradiaciones temporales de un manantial único y eterno de luz. La luz es única, pero se multiplica e individualiza por la multiplicidad material de los cuerpos en que se refleja [84]. De la misma manera hemos visto que el entendimiento material estaba ligado al individuo en cuanto individuo por su estado de quasi-forma o continuación del inteligible (intentio intellecta) en el individuo, constituyéndose en la quasi-forma de la "intentio imaginata" por medio del entendimiento especulativo. Es decir, tanto el alma como el entendimiento se individualizan por la materia.

Pero al morir el hombre, el entendimiento material queda desligado de la materia. ¿Pierde entonces su estado de multiplicidad individual para confundirse con la especie humana? Así parecería lógico, si toda su individualidad la hace provenir de la materia. Pero el asunto es mucho más complicado de lo que parece y está en conexión con su teoría sobre la supervivencia del alma humana. La existencia de la vida futura no se

---

[83] Compendio, IV, 52, 67.

[84] Destructio destructionum. Opera omnia Averrois Cordubensis. Venetiis, Apud Cominum de Tridino, 1560, t. X. D. I, 18e-19f. Cfr. D. XIX.

puede negar, ya que es uno de los dogmas más indiscutibles de la fe musulmana admitidos por Averroes [85].

En cuanto a la naturaleza de esa supervivencia, hay sus discrepancias en las diversas religiones, nos dice Averroes. Para unas, sólo sobreviviría el alma en un estado puramente espiritual. Otras, en cambio, admiten la existencia de cosas corporales y espirituales en la vida futura. Todas coinciden en que hay dos clases de felicidades para el hombre: la temporal y la eterna [86]. Tanto la felicidad temporal como la eterna nos viene a nosotros por la vía del conocimiento [87]. Pero como estos conocimientos adquiridos son distintos en cada hombre, y lo mismo el grado de las virtudes adquiridas durante la vida, de ahí que el grado de felicidad no sea el mismo en todos los hombres después de la muerte. Más aún, según los méritos adquiridos en esta vida las almas serán felices o infelices después de la separación de los cuerpos. Para la realización de estos dos estados de felicidad o infelicidad se les darán a las almas cuerpos especiales que completen su felicidad o infortunio con los goces o tormentos sensibles [88]. De esta diversidad de los estados ultraterrenos y de la existencia de las almas en otros cuerpos después de la muerte se deduce clarísimamente la existencia de almas individuales. Un alma única no podría sufrir y gozar al mismo tiempo, y esto en cuerpos distintos y proporcionados.

Si de la inmortalidad del alma no se puede dudar, tampoco se puede dudar de que niega la resurrección de los cuerpos [89]. Los cuerpos actuales son mudables y perecederos; en cambio, los de la vida futura han de ser eternos. Luego tienen que ser distintos. Pero desde el momento en que las almas y los entendimientos han de subsistir en cuerpos distintos, aun desde el punto de vista de la individualización por la materia, los entendimientos materiales y las almas humanas permanecerán con toda su individualización en la vida futura, ya que no les ha de faltar alguna materia [90].

Nos quedaría aún por resolver la antinomia de la unicidad del entendimiento material para todos los nombres. Esta aporía no la hemos visto tratada *ex professo* por Averroes en los escritos que conocemos. Creemos, sin embargo, que con lo que hemos expuesto tenemos elemen-

---

[85] Fasl al - Maqāl. Trad. del P. M. Alonso, C. S. I. C., Madrid, 1947, p. 185.
[86] Kasf 'an Manāhig. Trad. del P. M. Alonso, C. S. I. C., Madrid, 1947, p. 341.
[87] Compendio, IV, 52.
[88] Kasf 'an Manāhig. Trad. del P. M. Alonso, C. S. I. C., Madrid, 1947, p. 343-344.
[89] Ibid., p. 347.
[90] Ibid., pp. 347-349.

tos suficientes para su solución. La comunidad del entendimiento material se refiere ante todo a la universalidad de los primeros principios, que es la misma en todos los hombres. En segundo lugar, a la universalización de las formas materiales, que todos los entendimientos la realizan de la misma manera. Sin embargo, no todos los entedimientos obtienen el mismo grado de universalización de las formas materiales, pues no todos hacen el mismo uso de la imaginación. Y aquí radicaría uno de los presupuestos para la diversificación después de la muerte. La tercera unicidad del entendimiento material podría referirse a la misma entidad en sí. Esta comunidad sería, de derecho, algo así como en el tomismo el alma que no se recibiese en una materia sería única. Pero en Averroes, tanto el alma como el entendimiento material están unidos de alguna manera con un elemento material, y esto hace que en cada hombre sea distinto. Como el elemento corporal no desaparece después de la muerte, tendríamos en la otra vida un entendimiento y un alma con la misma individualidad que en la presente, si bien en un grado tal de universalización de conocimientos que no necesita de la imaginación para su vida intelectual de felicidad o infortunio, ya que ésta puede desarrollarse, más o menos plenamente, sin el concurso del entendimiento especulativo, cuyo único fin era el ponerse en contacto con el singular de la imagen para abstraer de ella las formas universales de lo material.

Resumiendo, pues, brevemente: de los cinco entendimientos admitidos por Averroes sólo tres nos interesan para el problema de la inmortalidad personal. Ya que el posible o la imaginación no es propiamentente entendimiento y perece juntamente con el cuerpo. El entendimiento agente no pertenece al hombre. De los tres propiamente humanos, el material, el especulativo y el habitual, este último o habitual no es otro que el especulativo en cuanto que comunica al hombre el hábito de poder entender todas las cosas. Sólo, pues, quedarían el material y el especulativo. El especulativo, según Averroes, desaparece ciertamente junto con el cuerpo. Pero esta desaparición no habría que concebirla, según hemos dicho, como la aniquilación de una entidad anteriormente existente en el alma, sino como el cese de una facultad, cuyo único fin era abstraer los universales de las formas individuales existentes en la imaginación. Al desaparecer la imaginación no puede ya ejercitarse la universalización de sus formas individuales, y, por lo tanto, desaparece la facultad del entendimiento especulativo.

Todo el problema se centra, pues, en la naturaleza del entendimiento material. De éste afirma Averroes de una manera taxativa que es único para todos los hombres. Pero cuando hemos querido precisar

aún más en qué consiste esta unicidad, nos han salido al paso dos aclaraciones distintas: las que se encuentran en los escritos propiamente de Averroes, que no son meros comentarios de Aristóteles, y las que están en los comentarios de Aristóteles, sobre todo en el De Anima. En los escritos propios de Averroes no se puede dudar de la distinción individual de las almas humanas después de la muerte: una misma alma no puede tener al mismo tiempo los estados de gozo y de sufrimiento. Y, sin embargo, afirma Averroes que todas las religiones están conformes en admitir diversos estados de felicidad ultratemporales correspondientes al distinto corportamiento en este mundo. Se podrá dudar si subsiste el elemento corporal después de la muerte. Pero esto no es obstáculo ninguno para la individuación del alma, sea porque se le comunique al alma algo corporal de tipo espiritual, sea porque conserva la individuación adquirida durante la vida presente.

Y no vale aquí la objeción de que esto lo diga Averroes para contentar la devoción popular. Esto tiene lugar, según Averroes, sólo cuando difieren las distintas religiones. Esta diferencia se debe a la adaptación de las verdades religiosas a las distintas mentalidades populares. Cuando sea necesario para mantener la fe popular, está permitido dar distintas explicaciones. Pero en el punto de la discriminación de los estados después de la muerte hemos visto que Averroes afirma la coincidencia de todas las religiones.

En cuanto a la explicación dada por Averroes a la noética de Aristóteles en sus comentarios, vimos también que cabe una interpretación compaginable con su teoría sobre la inmortalidad del alma en los escritos propios. La unicidad del entendimiento material para toda la especie humana no es necesario que sea entitativa. Bastaría con que fuese única en su mecanismo funcional y en el término de la universalización de los primeros principios. Según esto, todas las inteligencias humanas funcionarían de la misma manera: el mecanismo intelectual sería idéntico para todos los hombres. Los universales adquiridos por ese mecanismo también serían los mismos para todos los hombres. Pero como el grado de universalización adquirido en esta vida, prerrequisito necesario para la felicidad ultraterrena, es distinto en cada hombre, de ahí el que quepan discrepancias en la felicidad de las almas humanas.

Esto se confirma con las frases que emplea Averroes en la descripción de ciertos conocimientos filosóficos superiores. En ellos se realiza una unión con el entendimiento agente, y aun en ciertos estados místicos, con el mismo Dios. Esta unión, según hemos visto, no tiene nada que ver con una identificación panteísta, sino que se refiere únicamente

a la unión propia de todo conocimiento con la cosa conocida. Se trata, pues, de una unidad cognoscitiva y no de una unidad entitativa.

Con esta interpretación de la noética del filósofo musulmán español caería por tierra la acusación que con frecuencia se le hace de monopsiquismo panteísta, que no tendría otro fundamento que el de la falsa consecuencia que en la Edad Media sacaron los averroístas del sistema de Averroes. La inmortalidad individual del alma humana contaría, según eso, con un testigo más en el mundo de la religión musulmana.

S. GÓMEZ NOGALES, S. I.

Facultad de Filosofía de Alcalá de Henares.

ZUR FRAGE NACH DEM WESEN DES MENSCHEN

I

Die Frage, was der Mensch als dieses besondere Wesen der Erde sei, ist uralt. Schon die Schöpfungsgeschichte der Bibel gibt auf ihre Weise eine Antwort. Und in Mythos, Dichtung und Philosophie tauchen immer wieder im Ablauf der Geistesgeschichte Versuche auf, die Natur des Menschen und den Sinn seiner Existenz zu deuten.

Dabei zeigt es sich, dass es immer Zeiten der Ungesichertheit und der Gefährdung seiner Existenz waren, in denen der Mensch die Frage nach sich selbst mit besonderer Dringlichkeit gestellt hat. Und wenn wir heute feststellen müssen, das es gerade die Frage nach dem Menschen, seinem Wesen und seiner Stellung in der Welt ist, die jedenfalls innerhalb der westeuropäischen Kulturwelt eine erhöhte Aktualität und eine zentrale Bedeutung gewonnen hat, so hat dies zweifellos seinen Grund darin, dass der moderne Mensch wie nie zuvor in einem Zustand der Ungesichertheit geraten und sich—so hat es Scheler formuliert—in einem Grade wie nie zuvor fragwürdig geworden ist. Und so ist es auch zu verstehen, dass die Bemühungen des philosophischen Denkens in unserem Jahrhundert letztlich und im Grunde um die Frage nach dem Menschen kreisen, zu der hier einiges gesagt werden soll.

II

Die erste Tatsache, die wir bei dieser Frage festzustellen haben, ist die, dass der Mensch zunächst einmal Lebewesen ist (vgl. Schema[1]).

[1] Zur besseren Übersicht über den hier gedrängt vorgetragenen Gedankengang diene das Schema, p. 178.

Das Sein eines Lebewesens ist repräsentiert in seiner Leiblichkeit und in ihren Vorgängen, in Wachstum und Entwicklung, in den Vorgängen des Reifens und Alterns, der Fähigkeit der Fortpflanzung, und Vererbung und anderen mehr. Die Eigenschaft, Lebewesen zu sein, teilt der Mensch, ebenso wie das Tier, mit der Pflanze. "Das vegetative Nervensystem, das vor allem der Nahrungsverteilung dient, stellt, wie schon sein Name sagt, im Menschen die in ihm noch vorhandene Pflanzlichkeit dar" (Scheler). Ganz allgemein ist zu sagen: Lebewesen zu sein, ist die notwendige Bedingung für das Menschsein überhaupt.

Dennoch ist der Mensch mehr als blosses Lebewesen. Er ist ausserdem auch erlebendes Wesen. D. h. er ist imstande, seine Umwelt wahrzunehmen, er richtet sich mit Trieben und Strebungen auf diese Um-

LEBEWESEN (Pflanze, Tier, Mensch)
ERLEBENDE WESEN (Tier, Mensch)
SPRACHFÄHIGES ERLEBEN (Mensch)

↓

Freiheit

Wesenszüge der menschl. Situation	Weltoffenheit → Handeln ← Ichbewusstsein			Vollzugsformen menschl. Daseins
biolog. Ungesichertheit	Verfügungsmöglichkeit	Daseinsbewältigung (daseinstechnische Entscheidung)	Ich als Anspruchs- und Machtzentrum (Egoität)	Homo faber
Excentrizität	Aufgeschlossenheit (Sinnoffenheit, Begegnungsfähigkeit)	Personale Selbstverwirklichung (existentielle Entscheidung)	Ich als Person (Personalität)	Homo religiosus

welt, erlebt Gefühle und Affekte in der Begegnung mit ihr, und er ist imstande, sich in ihr zu bewegen und sich zu ihr zweckmässig zu verhalten. Die Eigenschaft, erlebendes Wesen zu sein, hat der Mensch vor der Pflanze voraus. Er teilt sie jedoch mit dem Tier. Auch das Tier ist erlebendes Wesen (vgl. Schema). Und so haben Mensch und Tier eine Reihe von Erlebnissen gemeinsam. Auch der Mensch steht z. B. unter der Wirkung des Selbsterhaltungstriebes mit seinen Reaktionen der

Flucht, des Angriffs und der Verteidigung und er steht ebenso unter der Wirkung des Geschlechtstriebes, der der Erhaltung der Generationen dient.

Es ist nun aber die Frage, ob der Mensch sich nicht dennoch grundsätzlich vom Tier unterscheidet oder ob zwischen beiden nur ein gradueller Unterschied besteht. Dabei ist folgendes klar: Wenn tatsächlich ein Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier besteht, dann muss sich dieser Unterschied an der Art ihres Erlebens aufzeigen lassen, da ja beide erlebende Wesen sind. Wir müssen also tierisches und menschliches Erleben miteinander vergleichen.

III

Nun wissen wir vom Erleben des Tieres aus unmittelbarer Einsicht überhaupt nichts, sondern sind immer auf Schlüsse aus seinem Verhalten angewiesen. Wenn wir deshalb nach einem Unterschied zwischen menschlichem und tierischem Erleben suchen, so kann das nur in der Weise geschehen dass wir zunächst nach Unterschieden des Verhaltens fragen.

Ein solcher elementarer Unterschied ist zweifellos in der Sprache gegeben. Wir reden zwar auch von einer Sprache der Tiere und meinen damit gewisse Vorgänge der wechselseitigen Signalgebung, vor allem das Ausstossen von Lock- und Warnrufen. Aber Sprache im menschlichen Sinne ist dies nicht. Zur Sprache im menschlichen Sinne wird die Lautgebung erst dort, wo sie sich zum Range des Wortes erhebt, d. h. zur Bezeichnung eines wissend Gemeinten wird. Diese Verfügbarkeit des Wortes hat allein der Mensch. Und so haben wir denn zu fragen, was es im Hinblick auf die besondere Weise seines In-der-Welt-seins bedeutet, dass der Mensch über das Wort verfügt. Wir haben das sprachfähige Erleben des Menschen (vgl. Schema) mit dem sprachunfähigen Erleben des Tieres zu vergleichen.

Was bei einem solchen Vergleich zutage tritt, ist ein Dreifaches: Das sprachunfähige Erleben des Tieres erschöpft sich in der Flüchtigkeit der Eindrücke. Das Tier ist selbst Welle im Fluss des Geschehens, in dem nichts fest und dauernd ist. Eben dies ändert sich beim Menschen, sobald er das Wort entdeckt. Im Wort ruft der Mensch dem Strom der Eindrücke ein Halt entgegen. Die im Wort angesprochene Welt ist recht eigentlich die festgestellte, festgemachte Welt. So ermöglicht es die Sprache dem Menschen, nicht mehr gleichsam mitschwim-

men zu müssen im Fluss der Erscheinungen, sondern sich über ihn zu erheben und Überblick zu gewinnen. In der Sprache vollzieht sich aber nicht nur eine Fixierung der Welt, sondern auch eine Distanzierung zu ihr. Dadurch, dass wir den Sinneseindrücken Namen geben, werden sie immer auch aus der bedrängenden Nähe in einem Abstand gerückt. Und schliesslich geschieht durch die Sprache noch ein drittes. "Das Wort für die Welt besitzen", so sagt der amerikanische Philosoph William James, "heisst in gewissem Sinne, die Welt besitzen". Im Wort, im Ansprechen der Welt, gewinnt der Mensch in gewissem Sinne auch die Verfügungsgewalt über sie.

Wenn wir nun den gemeinsamen Titel suchen für all das, was sich im sprachfähigen Erleben vollzieht, so dürfen wir sagen, es handle sich hier um etwas wie ein Freiwerden des Menschen von der Gefangenschaft der Umwelt, in der das sprachunfähige Tier festgehalten wird. In diesem Sinne ist es zu verstehen, dass Herder in seiner Schrift "Vom Ursprung der Sprache" den Menschen als den "ersten Freigelassenen der Natur" bezeichnet. Wir haben also bei unserer Analyse des sprachfähigen Erlebens im Begriff der Freiheit einen allgemeinen Titel gewonnen, unter den wir die Eigenart menschlichen In-der-Welt-seins stellen können (vgl. Schema).

IV

Diese Freiheit haben wir näher zu betrachten. Sie schliesst ein Doppeltes ein. Sofern sie Freiheit von der Befangenheit im Hier und Jetzt ist, wird sie in der modernen Anthropologie, so von Scheler und Gehlen, als Weltoffenheit bezeichnet (vgl. Schema). Die Weltoffenheit des Menschen bewährt sich darin, dass er seis Bewusstsein über den Tatbestand der unmittelbar gegebenen Nahwelt hinaus erweitern, dass er auch das, was er im Augenblick weder sieht oder hört, sich vorstellend zu vergegenwärtigen vermag. Er kann aus den Schätzen seiner Erinnerung die Vergangenheit zurückrufen in die Gegenwart und er kann ebenso die Zukunft planend vorwegnehmen. Die Weltoffenheit ist geichsam die objektive der Welt zugewandte Seite der dem Menschen durch die Sprache verliehenen Freiheit. Zugleich hat die Freiheit aber auch eine subjektive Seite. Wir erfahren sie im Bewusstsein unseres Ichs, also in dem, was wir als das menschliche Selbstbewusstsein bezeichnen (vgl. Schema). Nur der Mensch hat Selbstbewusstsein. So beginnt Kant seine Anthropologie mit dem Satz: "Dass der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle anderen auf Erden lebenden

Wesen." Dieses Ichbewusstsein, dieser Ichcharakter des menschlichen Erlebens bewährt sich einerseits in der nur dem Menschen eigenen Fähigkeit sich selbst als etwas Gesondertes von seiner Umwelt zu unterscheiden, und zum anderen in der Fähigkeit, zu seinen eigenen Erlebnissen Stellung zu nehmen und sich so zu sich selbst zu verhalten.

Die beiden Seiten der dem Menschen durch die Sprache verliehenen Freiheit—Weltoffenheit und Ichbewusstsein—konvergieren und verflechten sich nun im menschlichen Handeln (vgl. Schema); sie ermöglichen jene spezifisch menschliche Form, sich zur Welt zu verhalten, die wir im engeren Sinne als Handlung bezeichnen und die vom Verhalten des Tieres grundsätzlich verschieden ist.

Die Weltoffenheit geht in das menschliche Handeln ein in Form der Vordenklichkeit und Planung, die über den Tatbestand des Hier und Jetzt weit hinaus zu greifen vermag, wogegen das tierische Verhalten situationsgebunden ist, d.h. sich nicht von der hier und jetzt gegebenen Situation zu lösen und nicht über ihren sinnlich-gegenwärtigen Umkreis hinauszugehen imstande ist. Zugleich geht aber auch das Ichbewusstsein in das spezifisch menschliche Handeln ein und zwar in der Weise, dass sich zwischen den Antrieb und seine Verwirklichung eine Zäsur, ein Hiatus einschiebt, in dem das Ich zu seinem Impulsen Stellung nimmt und so in einer gesteigerten Wachheit erlebt wird. Der Ichcharakter menschlichen Seins bewährt sich also beim Handeln darin, dass der Mensch sich von Diktat des momentanen Antriebs zu lösen, seine Impulse zu hemmen und seine Ziele zu vertagen vermag. Ganz anders liegen die Dinge beim tierischen Verhalten. Es ist nicht nur situationsgebunden, sondern auch antriebsunmittelbar, antriebsgebunden, d.h. aus dem Antrieb erfolgt unmittelbar die Reaktion. Da in der geschilderten Weise Weltoffenheit und Ichbewusstsein sich im menschlichen Handeln verflechten, lässt sich mit Gehlen sagen, der Mensch sei als handelndes Wesen entworfen. Im Handeln ist ihm selbst sein Dasein überantwortet und zu treuen Händen übergeben.

V

Bis jetzt wurden Weltoffenheit und Ichcharakter des menschlichen Erlebens, die sich im Handeln zu einer Wirklichkeitseinheit integrieren, lediglich als Tatsachen aufgezeigt. Wir haben nun weiterhin zu fragen, welche Bedeutung sie haben, zu welchen Gebrauch sie dem Menschen verliehen sind.

Eine erste elementare Bedeutung ergibt sich aus jener Eigenart der menschlichen Organausstattung, die—von der modernen biologie an exaktem Tatsachenmaterial nachgewiesen—Gehlen als die biologische Mängelhaftigkeit des Menschen bezeichnet wird. Für Mensch und Tier besteht die Notwendigkeit der Selbsterhaltung. Hierzu sind aber beide von der Natur in verschiedenem Grade ausgestattet. Das Tier findet das, was es zur Erhaltung seines Daseins bedarf, gleichsam gebrauchsfertig vor und besitzt in seinen Instinkten angeborene Formen des Verhaltens, die ihm die Erhaltung seines Daseins garantieren. Der Mensch dagegen muss sich erst in einem langwierigen Prozess von Einübung und Erfahrung Fertigkeiten erwerben, die ihn zur Führung seines Daseins tauglich machen. Anders als das Tier ist er als Lebewesen darauf angewiesen, aus eigener Initiative und auf sich selbst gestellt, sich die Mittel seiner Lebensfristung erst zu schaffen, d.h. die ihm durch seine Sinnesorgane erschlossene Welt zu verarbeiten und umzuschaffen in Zuhandenheiten und Dienlichkeiten der Lebensfristung. Er muss sich seine Nahrung zubereiten, seinem Körper Schutz vor Kälte und Nässe verschaffen und anderes mehr. Um eben dies zu können, muss er weltoffen sein. Im Hinblick auf die naturgegebene Ungesichertheit des menschlichen Daseins, die übrigens auch im Mythos von der Vertreibung aus dem Paradies ihrem Ausdruck findet, bedeutet Weltoffenheit also Verfügungsmöglichkeit über die Welt (vgl. Schema).

Unter dem Gesichtspunkt dieser biologischen Ungesichertheit erhält nun auch der Ichcharakter menschlichen Erlebens eine spezifische Bedeutung. Das Ich wird unter dem Druck der Lebensnotwendigkeiten zu einem in der Zeit durchhaltenden Träger aller Belange der Selbsterhaltung und der Daseinssicherung, es fungiert als der archimedische Punkt, von dem aus der Mensch sein Dasein führt und es aus der Ungesichertheit in die Sicherung zu bringen sucht. Daraus erklären sich eine Reihe von menschlichen Regungen, vor allem der Egoismus und der Wille zur Macht. Sofern das Dasein des Menschen unter dem Diktat der Notwendigkeit steht, die Fürsorge für sich zu übernehmen, wird er geleitet von den Regungen des Egoismus. Und auch der Wille zur Macht ist nichts anderes als das Streben, die Position der Ungesichertheit in der Welt umzuschaffen in das Bewusstsein, über sie zu verfügen. Vor allem das, was der Mensch mit der Natur vornimmt, kommt aus dem Motiv des Machtstrebens. Er, der von der Natur stiefmütterlich behandelt worden ist, ist darauf angewiesen, die Herrschaft über die Natur zu erringen und so die Situation der Ungesichertheit auszugleichen. Das Ich figuriert also unter dem Druck der naturgegebenen Ungesichertheit des

menschlichen Daseins als Anspruchs- und Machzentrum, es wird gelebt als Egoität (vgl. Schema).

Und was schliesslich das Handeln betrifft, in dem sich Weltoffenheit und Ichhaftigkeit verflechten, so wird es, bezogen auf die biologische Ungesichertheit des menschlichen Daseins, zur Daseinsbewältigung (vgl. Schema), in der der Mensch die Welt sich verfügbar macht und umschafft zu tauglichen Mitteln der Lebensführung. Es geschieht dies in der Erfindung und im Gebrauch von Werkzeugen, also durch das Insgesamt dessen, was wir als Technik im weitesten Sinne zu verstehen gewöhnt sind.

Es bedarf wohl kaum einer weiteren Erörterung, dass die Dreiheit, in der die Weltoffenheit als Verfügungsmächtigkeit, das Ich als Anspruchs- und Machtzentrum und das Handeln als Daseisbewältigung durchlebt werden, ganau jene Grundzüge sind, die in der Interpretation des Menschen als homo faber zu den entscheidenden Grundzügen menschlichen Seins gemacht werden (vgl. Schema).

VI

Es ist nun die Frage, ob Weltoffenheit, Ichcharakter und Handeln für den Menschen lediglich die Bedeutung besitzen, die soeben aufgezeigt wurde, nämlich die Bedeutung eines Ausgleichs der biologischen Ungesichertheit seines Daseins. Es gibt ein Buch der modernen Anthropologie (Gehlen), das diese Frage bejaht. Sein Grundgedanke ist der, dass alles, was wir im Menschen an seelischen Vollzügen und Äusserungen seines Daseins finden, zu verstehen sei als Massnahmen des Ausgleichs, der Kompensation der naturgegebenen Ungesichertheit seines Daseins.

Es ist nun aber nicht schwer, die Einseitigkeit einer solchen Behauptung aufzuzeigen. Um einen Ansatz für ihre Widerlegung zu finden, erinnere ich an das Phänomen der Schwermut. Worum es in ihr geht, das sind nicht die Belange der Selbstbehauptung und der Daseinssicherung, nicht Werte der Lebensdienlichkeit und Lebenstauglichkeit, sondern Werte des Sinnes. Sinn ist nicht etwas, was die Welt für die Daseinssicherung zu geben hat, sondern etwas, für das zu leben es sich lohnt und somit etwas, im Hinblick worauf das blosse Leben und seine Erhaltung sich selbst nicht mehr genügen. Man kann in seiner Selbsterhaltung völlig gesichert sein, man kann alles haben, was man vom Leben braucht, und trotzdem sein Dasein als sinnlos und sinnleer erle-

ben. Denn Werte des Sinnes sind solche, in denen der Mensch über die Thematik der blossen Daseinsfürsorge hinausgerufen wird. Die Frage nach Werten des Sinnes ist est, von der die Schwermut durchtönt wird. Was in der Schwermut zum Erlebnis wird, ist das unerfüllte Verlangen nach Sinngehalten der Welt, in denen das Dasein einen Halt und seine eigene Fülle findet. Das Phänomen der Schwermut zwingt uns zur Einsicht, dass sich die Thematik des menschlichen Daseins nicht in der biologischen Selbsterhaltung erschöpft, sondern dass es zum Wesen des Menschen gehört, über sich selbst hinaus zu fragen und zu suchen und über sich selbst hinaus zu sein.

Es stellt sich nun weiterhin die Frage, woraus die Thematik des Über-sich-hinaus-Seins im Suchen nach Sinngehalten, dieses Für-etwas-leben-wollen zu verstehen ist. Wir haben ja auch die Thematik des Verfügbarmachens, der Egoität und der Daseinsbewältigung aus einem Grundzug der menschlichen Position in der Welt abgeleitet, nämlich aus seiner biologischen Ungesichertheit. Und so ist jetzt zu fragen, ob das menschliche In-der-Welt-sein noch einem zweiten Grundzug enthält, aus dem die Thematik des Über-sich-hinaus-Seins verständlich wird.

In der Tat gibt es noch einen zweiten Grundzug in der menschlichen Position. Indem nämlich der Mensch durch die naturgegebene Ungesichertheit seines Daseins gezwungen ist, sich als Einzelwesen zu verselbständigen, tritt er aus dem Lebenszusammenhang übergreifender Ganzheiten heraus. Vorallem ist er aus jener Mitte gerückt, in der das Tier lebt, weil es ganz in der Natur steht und nichts anderes ist als lebendige Natur, die überall ihre Mitte hat und überall in der Mitte ist. Dieser Verlust der Mitte in Raum und Zeit, unter dessen Zeichen das menschliche Dasein steht, kommt mit voller Ausdruckskraft zur Geltung in einem Gedanken Pascal's: "Wenn ich die kurze Dauer meines Lebens betrachte, das in der vorhergehenden und der nachfolgenden Ewigkeit untergeht, den kleinen Raum, den ich erfülle und auch den, den ich überblicke, der in der unendlichen Weite der Räume, die ich nicht kenne und die mich nicht kennen, versinkt: dann erschrecke ich und bin erstaunt, mich gerade hier und nicht da zu sehen. Denn es liegt kein Grund vor, warum ich gerade hier und nicht da, warum ich jetzt und nicht dann bin... Auf wessen Befehl und Geheiss wurden dieser Ort und diese Zeit für mich bestimmt!"

Was Pascal in diesen Worten als die Position des Menschen in der Welt eindrucksvoll charakterisiert, wollen wir mit Scheler und Plessner die Excentrizität des menschlichen Daseins nennen. Wir haben somit

am Hineingestelltsein des Menschen in die Welt zwei thematisch verschiedene Seiten zu unterscheiden. Die eine ist die schon erörterte biologische Ungesichertheit, die andere die eben genannte Excentrizität (vgl. Schema).

Und die letztere ist es, aus der die überbiologische, über die Belange der Lebenserhaltung und der Daseinsfristung hinausgehende Thematik des menschlichen Lebens, sein strebendes Über-sich-hinaus-Sein in der Sinnsuche zu verstehen ist. Wie aus der biologischen Ungesichertheit des menschlichen Daseins die Regungen des Egoismus und des Machtwillens entspringen, so entspringen aus seiner Exzentrizität andere Regungen, nämlich diejenige des Herzens, des Gemüts, in denen der Mensch aus seiner Isolierung und Einsamkeit wieder in Rückverbundenheit zu gelangen sucht zur Welt: so in der Liebe, der Ehrfurcht, der künstlerischen und der religiösen Ergriffenheit. In ihnen zeigt sich die Welt als ein dem Menschen erschlossener Sinnhorizont, an dem teilzuhaben Gnade des menschlichen Daseins und Rückkehr aus seiner Einsamkeit und Isolierung ist.

Damit erhält nun der Begriff der Weltoffenheit eine ganz neue Bedeutung. Weltoffenheit, so hatten wir gesehen, bedeutet einerseits Verfügungsmöglichkeit über die Welt; sie setzt den Menschen instand, aus eigener Initiative die biologische Ungesichertheit seines Daseins auszugleichen. Weltoffenheit hat aber, so zeigt sich jetzt, noch eine zweite Bedeutung, die wir im Anschluss an Gabriel Marcel und Edouard Mounier bezeichnen wollen als "Aufgeschlossenheit" (vgl. Schema). In ihr leuchtet die Welt auf als Horizont von Dingen und Wesen, die in sich ihren Wert tragen, auf die hinzusein dem menschlichen Dasein Fülle und Sinn verleiht. In der Haltung der Aufgeschlossenheit entdeckt der Mensch die Welt nicht als Verfügbarkeiten und Zuhandenheiten. nicht als Werte des Zwecks und der Zweckmässigkeit, sondern als solche des Sinnes. Aufgeschlossenheit ist also nichts anderes als Sinnoffenheit.

Wenn wir nun die Aufgeschlossenheit als zweite Form der Weltoffenheit kennengelernt haben und es andererseits die Analyse des sprachfähigen Erlebens war, an der wir die Tatsache der menschlichen Weltoffenheit aufgewiesen hatten, so stellt sich natürlich auch die Frage, ob sich denn nicht auch schon in den Leistungen der Sprache das Moment der Aufgeschlossenheit zu erkennen gibt. Es ist in der Tat so. Enthielte die Sprache nur die bis jetzt genannten Leistungen der Fixierung, Distanzierung und des Verfügungsgewinns, dann beschränkte sich die mit ihr verliehene Weltoffenheit lediglich auf die Verfügungsmöglichkeit über die Welt. Die Sprache ist aber dem Menschen nicht nur ge-

geben, damit er die Welt anspreche und feststelle, sondern dass er sie auch ausspreche und darstelle, dass er die Wirklichkeit von ihr selbst her zum Sprechen kommen lasse, damit sie offenbar werde, nicht in der Blickrichtung gesuchter Zuhandenheiten und Verfügbarkeiten, sondern als das was sie in sich und aus sich als dieses besondere Seiende ist oder sein soll. Rilke hat dies dichterisch so zum Ausdruck gebracht: "Sind wir vielleicht hier, um zu sagen: Haus, Brücke, Brunnen, Tor, Krug, Obstbaum, Fenster, -höchstens Säule, Turm... aber so zu sagen, versteh's, o zusagen so, wie die Dinge niemals meinten innig zu sein."

VII

Wenn nun die Weltoffenheit als objektive Seite der menschlichen Freiheit eine doppelte Bedeutung hat, nämlich die der Verfügungsmächtigkeit und die der Aufgeschlossenheit, dann muss das Gleiche auch für sujektive Seite der menschlichen Freiheit, den Ichcharakter des menschlichen In-der-Welt-Seins gelten. Wir haben also weiterhin zu fragen, wie sich der Ichcharakter des menschlichen Daseins im Stande der Aufgeschlossenheit gestaltet und als was er erlebt wird.

Hier tritt der Begriff der Person auf den Plan. D.h. die Person ist die Form, in der die Ichhaftigkeit menschlichen In-der-Welt-Seins sich in der Haltung der Aufgeschlossenheit zur Welt verwirklicht (vgl. Schema). Person können wir nur sein, sofern wir die Welt als Sinnbestand erleben und aus diesen Sinnbestand für das eigene Dasein Sinn und Aufgabe empfangen. Solange der Mensch von seiner Weltoffenheit nur als der Möglichkeit des Verfügens Gebrauch macht, erweist sich sein Ich lediglich als Anspruchs- und Machtzentrum der Selbsterhaltung und Daseinssicherung. Aber wie die Aufgeschlossenheit zur Welt sich im Suchen nach und im Vernehmen von Sinnwerten verwirklicht, so bedeutet Person sein: als verantwortliches Ich zu diesen Werten Stellung zu nehmen und an ihrer Verwirklichung und Erhaltung mitzuwirken. Dieses Ich als Person ist gemeint, wenn Guardini sagt: "Ich kann nicht ich selbst werden, wenn ich mich nicht hingebe an das, was ich nicht bin, an den Gegenstand... Ich kann mich selbst nur verwirklichen, wenn ich über mich hinausgehe zu dem, was ich nicht bin, zum Seienden mir gegenüber, zu den Dingen, zu den Menschen, zu den Ideen, zu Werken und Aufgaben!" "Das zeigt sich am reinsten in jener Leistung, deren Absicht darauf geht, etwas hinzustellen, damit es sei. Nicht um einen Zweck zu erreichen, sondern um Sinn zu offenbaren".

VIII

Wir haben nun einen weiteren Gedankenschritt zu vollziehen. Wenn gesagt wurde, dass Weltoffenheit und Ichhaftigkeit sich im menschlichen Handeln zur Wirkungseinheit verflechten, so haben wir jetzt zu fragen, welchen Charakter das menschliche Handeln annimmt, wenn die Weltoffenheit als Aufgeschlossenheit und die Ichhaftigkeit als Person gelebt werden. Dieser Charakter ist ein anderer als dort, wo die Weltoffenheit als Verfügungsmächtigkeit und das Ich als Anspruchs- und Machtzentrum gelebt werden. Hier, so hatten wir gesehen, hat das Handeln den Charakter der Daseinsbewältigung. In dem jetzt zur Frage stehenden Falle dagegen wird das Handeln zur Selbstverwirklichung als Person (vgl. Schema).

Der Unterschied dieser beider Weisen menschlichen Handelns wird deutlich am Moment der Entscheidung, durch das ja das menschliche Handeln sich vom tierischen Verhalten abhebt. Solange die Weltoffenheit vom Menschen nur als Verfügungsmöglichkeit über die Welt und das Ich lediglich als Instanz der Selbsterhaltung, Selbstsicherung und Selbstdurchsetzung gelebt werden, ist die Entscheidung nichts anderes als das Ergebnis eines Kalküls, Resultat unserer Planung und Vorsicht. Sie hat lediglich daseinstechnische Bedeutung (vgl. Schema). Eine völlig andere anthopologische Rolle übernimmt die Entscheidung jedoch dann, wenn wir als Person in Sinnoffenheit zur Welt stehen. Dann nämlich sind wir durchdrungen von dem Bewusstsein, dass wir uns im Handeln als ein ganz bestimmter und unverwechselbar einmaliger Mensch erweisen, zu dessen Wesen es gehört, gerade dieses und kein anderes Ziel zu wollen und im Handeln zu verwirklichen. Wir wollen dies als existenzielle Entscheidung bezeichnen (vgl. Schema). Das, worum es in ihr geht, ist nicht, wie bei der rein daseinstechnischen Entscheidung, das Risiko eines Erfolgs, sondern unser eigenes So- und-nicht-anders-Sein als Person, das im Handeln seinen Ausdruck findet. In der daseinstechnischen Entscheidung wählen wir zwischen Gegenständen, die existentielle dagegen ist immer ein Sich-selbst-wählen.

Der Unterschied zwischen daseinstechnischer und existentieller Entscheidung, durch den sich das Handeln als Daseinsbewältigung und als personale Selbstverwirklichung voneinander abheben, tritt besonders klar zutage im Verhältnis zu Vergangenheit und Zukunft. Daseinstechnische Entscheidungen, die sich als unzweckmässig herausgestellt haben, können zwar nicht ungeschehen gemacht, aber ihre Folgen können durch

zweckmässiges Verhalten ausgeglichen werden. In der existentiellen Entscheidung dagegen muss die ganze Vergangenheit übernommen werden. Wir können uns von dem, als was wir uns in unserem Handeln verwirklicht haben, nicht freimachen und loskaufen. Wir sind und müssen weiterleben als derjenige, der dies getan oder unterlassen und in diesem Tun oder Unterlassen sich selbst gewählt und über sich selbst entschieden hat. Darin liegt ein besonderes, nur der existentiellen Entscheidung eigenes Moment, nämlich die Möglichkeit des Schuldig-werdens. Die Fehlform der daseinstechnischen Entscheidung ist das Sich-verrechnen, die der existenziellen Entscheidung das Schuldig-werden.

Und wie die Vergangenheit bei der existenziellen Entscheidung in der Möglichkeit des Schuldig-werdens ihr besonderes Gewicht erhält, so gilt Entsprechendes auch für die Zukunft. Jede Entscheidung—auch die daseinstechnische—hat einen Bezug zur Zukunft. Er besteht in dem Risiko, das mit ihr und der aus ihr folgenden Handlung verbunden ist, sofern wir die Wirkungen unseres Tuns niemals ganz voraussehen können. Die daseinstechnische Entscheidung sucht dieses Risiko durch Überlegung und Berechnung auf ein Minimum einzuschränken. Was riskiert wird, ist der Erfolg, und wenn er ausbleibt, dann kann zu einem neuen, besser auskalkulierten Versuch angesetzt werden. Was dagegen in der existenziellen Entscheidung riskiert wird, ist nicht weniger als der Sinngehalt meines Lebens. Das Risiko der existenziellen Entscheidung ist immer ein Risiko des Scheiterns mit dem Einsatz der Person.

Die existenzielle Entscheidung ist also der Wesenszug jener Art des Handelns, die sich ergibt aus der Verflechtung der Aufgeschlossenheit, der Sinnoffenheit zur Welt und jener ihr zugeordneten Weise des Ichseins, die wir als Person bezeichnet haben. Ergänzend ist noch zu sagen, dass der Erlebnisgrund, in dem sich diese Verflechtung zu erkennen gibt, nichts anderes ist als das, was wir Gewissen nennen. So können wir sagen: die daseinstechnische Entscheidung kommt aus der Berechnung, die existenzielle aus dem Gewissen.

IX

Mit der Unterscheidung von daseinstechnischer Entscheidung in der Daseinsbewältigung und existenzieller Entscheidung in der personalen Selbstverwirklichung hat nun auch der Begriff der Freiheit eine doppelte Bedeutung erhalten. War Freiheit der allgemeine Titel, unter den wir die Eigenart menschlichen In-der-Welt-seins stellen konnten, so ha-

ben wir jetzt zu unterscheiden zwischen der Freiheit von etwas und der Freiheit für bzw. zu etwas. Freiheit von etwas ist Freiheit von äusserem Zwang, durch den mir das Gesetz meines Verhaltens vorgeschrieben wird. Sie ist Verfügungsmächtigkeit und bedeutet: tun können, was man sich zum Ziel gesetzt hat, mit etwas machen können, was man will. Was sich in der daseinstechnischen Entscheidung der Lebensbewältigung bewährt, ist die Freiheit von etwas.

Aber diese ist nur die Hälfte der Freiheit, die dem Menschen verliehen ist. Von Eckermann ist uns ein Wort Goethes überliefert: "Nicht das macht frei, dass wir nichts über uns anerkennen wollen, sondern... dass wir etwas verehren, das über uns ist". Freiheit als echter menschlicher Wert ist nicht nur Freiheit von etwas, sondern ebenso sehr Freiheit in Verantwortung für und vor etwas. Was wir Verantwortung nennen, ist nur möglich, wenn Freiheit als Freiheit für und zu etwas verstanden und gelebt wird.

Zugleich mit dieser doppelten Bedeutung der Freiheit heben sich jetzt auch zwei grundsätzlich verschiedene Vollzüge des menschlichen Daseins deutlich von einander ab. Wenn gesagt wurde, die Freiheit, in der die Weltoffenheit als Verfügungsmächtigkeit, das Ich als Anspruchs- und Machtzentrum und das Handeln als Daseinsbewältigung durchlebt werden, stelle die Grundzüge des homo faber dar, so lässt sich die menschliche Seinsweise, in der die Weltoffenheit als Aufgeschlossenheit, das Ich als Person und das Handeln als personale Selbstverwirklichung in Sinnbezogenheit auf die Welt gelebt werden, als diejenige des homo religiosus bezeichnen ,vgl. Schema) wobei wir uns die Bedeutung der religio im ursprünglichen Wortsinn als Rückverbundenheit gegenwärtig halten müssen.

Und ferner ist mit allem Nachdruck zu sagen, dass die Gegenüberstellung von homo faber und homo religiosus auf keinen Fall als charakterologische Typologie verstanden werden darf. Homo faber und homo religiosus sind vielmehr gemeint als Titel für zwei wesentliche Daseinsvollzüge, die trotz ihrer Gegensätzlichkeit zum Wesen des Menschen gehören. Der Mensch muss, um seine Möglichkeiten zu realisieren und den Auftrag seines Seins zu erfüllen, sein Dasein leben sowohl als homo faber als auch als homo religiosus. Die rechte Mitte zu finden zwischen den beiden Gegensätzen gehört zu den immer wieder neuen Aufgaben, vor die der Mensch als Wesen der Freiheit gestellst ist.

Prof. Dr. Philipp Lersch.

München.

POR UNA RECTA DEFINICION DE LA LIBERTAD

Con invencible convicción y sorprendente uniformidad sostiene el género humano la existencia en el hombre de una prerrogativa que, entre otras, le distingue y eleva sobre el resto del mundo visible, y es fundamento de su responsabilidad personal: la de ser dueño de sus actos; el poder a su arbitrio, como decimos, hacer esto o aquello, querer esto o aquello, o, en uno y otro caso, abstenerse de hacer o de querer estando en plena capacidad de realizar lo uno y lo otro. En ese poder de elegir consiste, como es bien sabido, lo que se llama libertad humana por antonomasia; y a la potencia dotada de ella se la denomina potencia o causa libre. Precisando todavía más y para evitar todo equívoco posible en el uso del término libertad, la potencia o causa libre en cuanto capaz precisamente de elegir, de realizar actos de los que el sujeto es responsable, es lo que se llama libre albedrío [1].

La realidad de su existencia en todo ser racional es verdad inconcusa en sana filosofía. La afirmación de que, en concreto, el hombre lo posee es además dogma de fe. Con esto dicho se está que en admitir una

[1] Es sabido que la libertad psicológica puede tomarse en diversas acepciones. Así, una volición que el ser racional produce sin tener dominio sobre ella ni ser, por tanto, de ella responsable, puede perfectamente llamarse "libre" pero sólo con libertad de violencia y coacción, porque, por hipótesis, el acto se ha producido sin que su autor fuese violentado o coaccionado por fuerza exterior; pero esa volición no puede de ningún modo llamarse libre con la libertad propia de los actos del libre albedrío. Sobre ese doble uso del término libertad en la Edad Media, cf. la conocida obra de D. LOTTIN, O., O. S. B.: *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, vol. 1. Entonces no era raro emplear el término libertad sin más, para significar la libertad de violencia y coacción, lo que, como bien nota el ilustre autor, p. 228, "cubre un equívoco", o al menos puede ocasionarlo. Posteriormente se ha universalizado acertadamente el uso del término libertad, psicológica o física, para designar la propia del libre albedrío, de los actos responsables.

realidad objetiva y perfectamente determinada en múltiples actos del hombre, en todos los libres, y en el hombre mismo como causa de ellos, están de perfecto acuerdo con el género humano y sus grandes pensadores no cristianos todos los filósofos y teólogos católicos. Al tratar de definir esa libertad, esa causa o potencia libre, no se pretende otra cosa que expresar del modo más apropiado a una definición lo que todos unánimemente reconocemos que se da en el acto libre, en la causa libre, en el libre albedrío.

Es claro que existe no una sino diversas y aun numerosas definiciones de esa realidad, en concreto de la causa libre o libre albedrío, o de la libertad como perfección constitutiva de esa potencia y característica de sus actos. Es natural por otra patre que, al ir la investigación penetrando más y más en la misteriosa intimidad de la libertad, hayan podido surgir nuevas definiciones que, incluyendo todo lo bueno de las anteriores, perfecionasen su mismo contenido o la forma de su expresión. Es la ley humana del progreso intelectual. Por eso, sin la vana pretensión de presentar un enunciado inaudito, puede razonablemente pensarse en examinar alguna o algunas de las definiciones de libertad o causa libre—siempre en el característico significado de *libre albedrío*—más aceptadas, para ver si, en el estado actual de la investigación, son susceptibles de recibir alguna modificación que las perfeccione. Para pensar en ello nos ha dado además ocasión, no hace muchos años, el ejemplo de otros Autores ocupados en este laudable empeño [2].

* * *

Puestos a examinar lo legado por el saber de las edades pasadas, es natural que prestemos atención en primer lugar a la definición universalmente difundida y empleada al menos durante los tres últimos siglos. Se refiere expresamente a la "causa libre", dotada de libertad en el

[2] Así, CAMILLERI, N., S. D. B.: *De ineffabili essentia metaphysica libertatis* (Biblioteca del Salesianum", 7). Turín, 1949, 56 págs. ORTÚZAR, R. P. Mtro. Fr. M., O. de M.: *El libre albedrío y el principio de finalidad*, en *Estudios* (Madrid); se refiere especialmente a nuestro tema la parte de ese trabajo publicado en el vol. 6 (1950) 17-34. WORONIECKI, H., O. P.: *Pour une bonne définition de la liberté humaine*, en *Angelicum* 14 (1937) 146-153.

Al docto estudio de GEIGER, L.-B.: *De la liberté*, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 41 (1957) 601-631, no dedicado especialmente a nuestro asunto, sólo aludiremos en algún punto en que lo roza. Los interesantes estudios de los Profs. YELA, M.: *La libertad como experiencia y como problema*, en *Arbor* 35 (1956) 205-219; GARCÍA LÓPEZ, J.: *La libertad humana*, en *Anales de la Universidad de Murcia*, 15 (1956-57) F-65 F-84; LLANO, A., S. J.: *Concepto de Libertad*, en *Universitas* (Bogotá) número 13 (1957) 62-72: BORTOLASSO, G., S. J.: *L'atto di scelta e la libertà*, en la *Civiltà Cattolica*, 1957, II, 480-490; SFERRAZZA, A., S. J.: *Come nasce e si evolve la libertà di scelta*, en *Divus Thomas* (Piacenza) 56 (1958) 37-49; no se dedican a examinar la definición de libertad sino su realidad o alguna de sus aplicaciones.

sentido de base de la responsabilidad, y la define como "la causa que, puestos todos los prerrequisitos para actuar, puede actuar o no actuar, hacer o no hacer" [3].

Corta es la expresión. El contenido está conforme con el unánime sentir de cuantos admiten la genuina libertad humana, pues es típico de ésta el que, cualesquiera que sean las circunstancias requeridas para la actuación de la causa libre, tenga ella pleno dominio de su acto, en su mano como decimos, esté el ponerlo u omitirlo, y así sea responsable de él. En la definición se explica la libertad por el dominio sobre el propio acto. Es patente en la causa libre así definida la más típica de sus características: su diferencia respecto de la causa necesaria, que carece de ese dominio.

Y a lo indiscutible y, por decirlo así, elemental del contenido corresponde lo perfectamente inteligible y diáfano de la expresión. No hay duda que esa proposición la comprende sin dificultad ninguna el vulgar como el sabio. Es que no hace más que expresar con limpia ingenuidad lo que uno y otro tantas veces advierten en su actuar, interno y externo, propio de seres libres. Además, en su sobria, casi pobre simplicidad, abarca expresamente toda actividad libre, lo mismo la íntima de la pura y silenciosa elección volitiva que la tantas veces compleja y clamorosa realización ejecutiva libre también. Así, como buena definición, alcanza a todo lo definido. Inmensa es la diferencia entre el elegir y ejecutar divinos libres, con mudanza sólo en el término permaneciendo inmutable el supremo agente, y nuestras elecciones y ejecuciones libres, realizadas siempre, como la experiencia nos lo muestra, mediante la modificación física propia del tránsito de acto primero al segundo (sea éste, al tratarse de la pura elección volitiva, acción predicamental o sólo metafísica, según las diversas opiniones); pero en uno y otro caso, salvada siempre en el divino la imposibilidad de univocidad entre el ser contingente y el Ser necesario, la definición se cumple íntegramente: en Dios es el actuar sin modificación del agente, porque éste siendo puro agente no es sujeto de modificación ninguna [4]; en el hombre es con modificación interna, la del paso del acto primero al segundo, porque en él todo actuar inmanente va acompañado de un recibir, al que se debe la modificación que por el mero actuar tampoco le correspondería. Así el actuar libremente, sea

[3] "Causa—vel potentia, facultas—quae, positis omnibus ad agendum praerequisitis, potest agere vel non agere", passim en los tratados sobre la libertad propia del ser inteligente.

[4] Entre los asertos relativos al agente, se encuentra el conocido: "Agens in quantum agens non mutatur", siquidem quatenus per suam virtutem influit esse non adquirit neque amittit quidquam. Cf. CUESTA, S., S. J.: *Ontologia*, Santander, 1948; pág. 439.

elegir sea ejecutar, es en Dios realidad que se identifica con su esencia ajena a todo cambio; en el hombre, no por tratarse de acto libre sino por no ser nunca el hombre mero agente sino paciente también, su libre elegir o ejecutar, como toda otra actividad suya, implica en él cambio.

Como abarca todo lo definido, igualmente se ciñe a solo ello; pues únicamente a la causa libre, y de ninguna manera a la necesaria, le compete el que, puestas todas las circunstancias necesarias para realizar su acción, pueda no realizarla, omitirla.

Satisfecha por lo que acabamos de ver la primera de las condiciones clásicas de toda definición, se puede preguntar si cumple también la más científica de manifestar la naturaleza del objeto definiéndolo por el género próximo y la diferencia última. Su terminología no parece ciertamente tan ajustada a esa prescripción. Si el género es en ella la "causa", podría preguntarse si es el próximo; y en cuanto a la diferencia última, algo diluída parece que queda, si está incluída, en aquel "que, puestos todos los prerrequisitos para actuar, puede actuar o no actuar". ¿Podría, según todo lo dicho, estimarse como excelente definición descriptiva, pero no esencial? De aceptarse esto, el valor de la definición sería en verdad grande. Equivaldría a reconocer su perfecta aptitud para ser objeto de universal acuerdo al comienzo de los tratados y discusiones sobre la libertad, como expresión exacta y clara de lo que todos espontáneamente entendemos por causa libre. Y expresión o definición, por otra parte, no meramente formal o verbal, sino real y objetiva, porque la demostración del libre albedrío en el hombre prueba que lo que todos así entendemos y definimos, es objetivo y real. Ulteriores investigaciones sobre la íntima naturaleza de esa libertad, ya reconocida en sus constitutivos más cognoscibles, podrían dar luego otra u otras definiciones, por lo demás, atendido lo abstruso del tema y la diversidad de opiniones reinantes en él, no tan fáciles de ser generalmente aceptadas como lo es en la actualidad la breve y sustanciosa que nos ocupa.

De notar es, sin embargo, respecto de los reparos ahora puestos para reconocerla como genuinamente científica, que ni el género próximo ni la última diferencia distan tanto como pudiera parecer, de la expresión analizada. Más determinado que causa es causa eficiente, que justamente es el género próximo en nuestro caso. La diferencia específica o cuasi específica será la que distinga a la causa eficiente libre de la necesaria; y no puede consistir en otra cosa que en el dominio que aquélla, a diferencia de la necesaria, tiene sobre su propia actividad. Pues bien, ambas características, esenciales ciertamente de la causa libre, están plenamente incluídas en la definición que acabamos de criticar. Que la

causa es eficiente se dice de modo inequívoco al afirmar de ella que puede *agere*[5] hacer, actuar en el sentido de desplegar actividad, que es lo estrictamente significado por la palabra latina, *agere*, clásica en la definición; no *actuare*, que, como es obvio, podría y aun primordialmente debería entenderse de la causa formal. Que tiene dominio de su actividad es lo expresado en el "puestos todos los prerrequisitos para actuar, *puede* actuar o no actuar, hacer o no hacer". De modo más inmediato saltaría a la vista el género próximo y la última diferencia precisando esos elementos esenciales de la causa libre en términos como éstos: "causa eficiente con dominio de su actividad"; pero la realidad expresada no discreparía de la definida en los términos ya en uso más que por la materialidad de las palabras y su construcción. Con una desventaja real y palmaria en contra de su ventaja de presentación: que las palabras "con dominio de su actividad" requerirían explicación, mientras en la redacción usual su diafanidad absoluta hace superflua toda aclaración, sin que una vez comprendido el elemental significado de sus palabras, de lo más corriente del diccionario y de la vulgar conversación, quede otro quehacer, y eso no para esclarecer el concepto por ellas expresado sino para comprobar su objetividad, que confrontar lo ya entendido con la evidente realidad de que todo adulto normal tiene múltiples y reiteradas experiencias.

Definida así la causa libre, y precisamente en cuanto que se halla plenamente capacitada para actuar, "in actu primo proximo" en lenguaje de la Escuela, su acto libre se define sin dificultad. Es la elección, el acto producido por la causa libre como tal; es decir, el acto que, dándose esos mismos prerrequisitos con que se pone, puede no ponerse. Y lo mismo se diga de la omisión: en las mismas circunstancias en que ésta tuvo lugar, pudo ponerse el acto. Así, acto u omisión que se dan bajo el pleno dominio de la causa libre sobre ellos son libres; acto u omisión que tienen lugar en la supuesta causa libre sin que, en las mismas circunstancias, se encuentre ésta en condiciones de optar por un extremo u otro, no son libres.

Quedan de este modo definidos la causa libre y el acto libre o, dicho en otros términos, la causa libre *in actu primo proximo:* plenamente capacitada para operar, y esa misma causa *in actu secundo:* operando.

Distinguidos así estos dos estadios, se puede establecer un paralelo entre ellos para desentrañar, en lo que quepa, el contenido de la defi-

[5] Cf. la definición, en la nota 3. Lo que decimos del *agere* como desplegar actividad se aplica igualmente, considerando la volición como acción metafísica, al constituirse la causa en acto segundo.

nición, o para hacer patentes las consecuencias implícitas en el mismo.

Desde luego el paso del acto primero, considerado siempre *primo proximo*, al segundo y por el que éste queda constituido es el obrar mismo (apetecer, recusar, ejecutar; y análogamente el omitir pudiendo actuar) de la causa libre. Esa actividad es la de tal modo desplegada por esa causa que, en las mismas circunstancias, podía no haber sido desplegada por ella. Por eso es la causa libre la responsable única de la acción, o, análogamente, de la omisión si no hizo lo que podía hacer. Si el no actuar dependiese de la ausencia de alguno de los requisitos previos al acto segundo, cualquiera que él fuese, esa omisión no sería libre, pues no se debería a una causa con dominio sobre su acto, para ponerlo u omitirlo, sino a una causa en realidad insuficiente en esas circunstancias para poner ese acto. Estaríamos exactamente en el caso de la causa necesaria cuando no actúa: no actúa por faltarle algo necesario para actuar. De esa omisión no es responsable.

Todo lo contrario es el caso del obrar de la causa libre. Puestos todos los requistos previos para que inicie su acción, todos—por decirlo así—la respetan no la fuerzan. Que ella con su mismo actuar, o con su omitir, decida. Autonomía imprescindible para que el acto libre, o la omisión, se den no sin razón suficiente, pues la apetibilidad del objeto previamente conocido lo es, pero sí sin razón necesitante, por ser esa apetibilidad limitada y conocida como tal. Autonomía indudablemente grande.

Diríase que plenamente consciente de manera habitual el Doctor Angélico de esa doble realidad, la expresaba en pasajes y épocas bien diversas de su obra y su vida, en términos como los siguientes, relativos precisamente al más sutil y capital de los prerrequisitos, el concurso divino. Dando siempre por supuesto que la causa libre en nuestro caso es la voluntad, supuesto el influjo del previo conocimiento intelectual del objeto proporcionado, escribe: "Se dice que la voluntad tiene dominio de su acto, no por exclusión de la causa primera, sino porque la causa primera no actúa de tal modo sobre la voluntad, que la determine necesariamente a uno [a un extremo] como determina a la naturaleza [a los agentes necesarios]; y por eso *la determinación del acto se deja en la potestad* de la razón y la voluntad". Así en las Cuestiones disputadas *de Potentia Dei*[6]. En la *Suma Teológica:* Por ser la voluntad *principio*

[6] "Voluntas dicitur habere dominium sui actus, non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet sicut determinat naturam; et ideo *determinatio actus relinquitur in potestate* rationis et voluntatis". *De Potentia*, q. 3. a. 7, ad 13um. Subrayamos nosotros en este texto y en los siguientes.

activo no determinado ad unum sino que *se ha indiferentemente* para muchas cosas, *Dios* la mueve de tal modo que *no la determina* necesariamente ad unum, sino que su movimiento permanece contingente y no necesario" [7]. Conforme con lo dicho en el *Comentario a las Sentencias:* "La potencia misma de la voluntad, de por sí, *es indiferente* para muchas cosas; pero el que determinadamente se dirija a [realizar] este acto o aquél, *no proviene de otro que la determine* sino de la misma voluntad [8].

No nos parece que puede pedirse más diafanidad y precisión en reiterar en tan diversas ocasiones lo que la definición analizada afirma, como fruto del ingenuo sentido común, sobre la potencia libre y el acto libre. La causa libre que es pasiva [9], como toda potencia creada, porque puede recibir influjo, en cuanto libre es singularmente *principio activo, agente.* Como no la determina a obrar nada ni nadie distinto de ella misma, aun puestos todos los prerrequisitos, permanece *no determinada,* es decir, *indiferente.* El salir de esa indiferencia mediante la determinación, que la constituye ya actuando libremente, es obra única y exclusivamente de ella, de la causa libre, no porque la *causa primera* no intervenga en el acto libre, sino porque de tal modo interviene que *no determina:* el determinarse "no proviene de otro ninguno sino de ella, de la causa libre".

Así la causa libre, indiferente al estar a punto de iniciar su acción, puede decirse que continúa indiferente a lo largo de toda ella: al iniciarse cada momento, respecto de él; y al consumarse, respecto del siguiente. De ahí, como la evidencia y la experiencia lo muestran, que en cualquier instante de la duración de la acción libre la puede suspender, y muchas veces la suspenda. Cesa entonces libremente, ni más ni menos que en el instante anterior continuó libremente operando. De este modo, al ejercitar la libertad en un instante determinándose, actuando libremente, consume, por decirlo así, el potencial de libertad de ese instante,

---

[7] "Quia igitur voluntas est *activum principium non determinatum* ad unum, sed *indifferenter se habens* ad multa; sic *Deus* ipsam movet, quod *non* ex necessitate ad unum *determinat,* ser remanet motus eius contingens, et non necessarius", 1-2, 10, 4, c.

[8] "Ipsa potentia voluntatis, quantum de se est, *indifferens est* ad plura; sed quod determinate exeat in hunc actum vel illum, *non est ab alio determinante,* sed ab ipsa voluntate". In II, d. 39, q. 1, a. 1.

[9] El apetito y, por tanto, la voluntad, puede decirse que es potencia "pasiva", porque es capaz de recibir influjo exterior a ella que la modifique; así la llama pasiva Santo Tomás en 1-2, 27, 1, c.; pero eso *no* quiere decir que sea *"puramente pasiva"*, incapaz de reaccionar a esos influjos, de operar en virtud de sus energías características. Afirmar tal cosa sería oponerse a la más evidente experiencia. Recuérdese que el mismo Descartes que consideraba como afecciones puramente pasivas todos nuestros conocimientos, afirmaba que las voliciones son activas. Carta CCCXLVII, al P. Mesland, *Oeuvres,* edit. Adam-Tannery, vol. 4, p. 113. Denominación más completa que la de potencia pasiva y no expuesta a confusión, sería "activo-pasiva".

cesa libremente de ser libre para ese instante, pero conservando su plena libertad para cada uno de los siguientes. Así es libre durante la obra toda: en cada momento de ella actúa pudiendo no actuar, o viceversa; y por eso de su actitud en cada uno de los instantes de la duración de la obra es ella responsable.

Es libre, evidentemente, de este modo, la sucesión de sus actos: es una sucesión de actos libres, aunque repugne siempre la simultaneidad del acto y el no acto. Es una actividad libre: un operar libre que dura ininterrumpidamente, pero con plena potencia y capacidad para suspenderlo en cualquiera de sus fases, sin que en ninguna de éstas quepa el interrumpirlo y simultáneamente no interrumpirlo. Lo que no repugna y siempre se da es la potencia dispuesta y plenamente expedita cuando elige o realiza un acto, para, en lugar de él, no elegirlo o no realizarlo; cuando continúa actuando, para, sin cambiar circunstancia ninguna, en vez de haber continuado, no continuar.

Claro está, por otra parte y según todo lo dicho, que como el acto es incompaginable con el no acto, así lo serían con esta omisión todos y cualesquiera de los constitutivos o concomitantes de aquél. Cuanto le preceda es compaginable con su omisión; cualquiera de sus constitutivos o concomitantes necesarios, no. Lo contrario equivaldría a negar ese acto, por hipótesis, y a afirmarlo afirmando la existencia de lo inseparable de él. Por eso, si el concurso de la causa primera ofrecido o preparado para el acto es y tiene que ser compaginable con la omisión de éste, como claramente se lo hemos oído a Santo Tomás, en cambio el concurso simultáneo con que la misma causa primera ayuda a la segunda a realizar su acción, concurre a su producción, no es compaginable con la omisión de ésta. Si la causa primera mueve actualmente a la segunda, ésta es movida. Otra cosa sería si tan sólo la impulsase o incitase a moverse: sería volver al acto primero próximo, ya examinado. Sin embargo, como la que es movida es por hipótesis la causa libre, es movida permaneciendo dueña de su movimiento. El "dominio del propio acto", de la propia modificación libre, no puede sufrir excepción ni detrimento mientras haya realmente libertad. "Más repugnaría a la moción divina —dice Santo Tomás, afirmando lo evidente—el que la voluntad al obrar como potencia libre se moviese necesariamente, [...] que el que se mueva libremente" [10].

Y tan cierta es la afirmación que, refiriéndose a su traslación al plano

[10] "Magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur libere, prout competit suae naturae". 1-2, 10, 4, ad lum.

de la gracia eficaz y adyuvante, es dogma de fe; "el libre albedrío movido por Dios puede disentir" [11], está en condiciones reales de ser capaz de no secundar ese impulso que está recibiendo. ¿Qué es, por tanto, lo que puede la causa libre, el libre albedrío, al ser movidos actualmente? Con lo dicho hasta aquí la respuesta no parece difícil. Una comparación la aclarará. Si quien se mueve pasando de la quietud al movimiento, necesitase por razón de su debilidad física ser ayudado mediante el impulso ajeno para realizar cualquier movimiento por pequeño que fuese, se moverá libremente si, aunque incapacitado por sí solo para moverse, retiene en todo momento la fuerza suficiente para resistir al impulso que está recibiendo mientras su movimiento se realiza: nunca podrá estar quieto y al mismo tiempo en movimiento; pero siempre y en todo momento en que su moverse sea libre, el recibir ese impulso actual presupone que la causa libre ha dispuesto de energía plena y expedita para rechazarlo y, pudiendo, a su arbitrio, usar de esa energía no ha usado. Si por un instante el impulso tomase tal fuerza que para las débiles energías del que lo recibe resultase irresistible, en ese instante el movimiento dejaría de ser libre y sería ncesario. Del movimiento de ese instante no sería responsable el sujeto así movido. Distinguiendo, pues, entre prerrequisitos anteriores cronológicamente y prerrequisitos simultáneos necesarios, anteriores sólo con prioridad de naturaleza, como el impulso o concurso del ejemplo, la evidencia muestra que tanto con unos como con otros la causa libre conserva el dominio sobre su acto: no el poder de hacer simultáneamente dos cosas contradictorias, sino—en nuestra hipótesis, siempre ayudada—el de elegir, el de hacer una de dos, la que quiera; y cuando ya una de esas dos se está realizando y es imposible su simultánea no realización, ello es así porque la causa libre libremente así lo ha elegido, porque si se está realizando más por intervención ajena y superior—la de la causa primera concurrente—que por las energías de la misma causa libre—si bien ésta tiene y despliega también las suyas—, esto sucede supuesto que ella, disponiendo de plena y expedita capacidad para impedir esa actuación o intervención concreta de la causa primera, no la impidió.

Contra esta potestad inalienable de la causa libre, potestad plena siempre y expedita siempre que esta causa se halla en acto primero próximo, y de trascendentales consecuencias en el acto segundo, que por virtud de ella es libre también, una sola cosa puede oponerse: un impulso que sea para ella irresistible, un obstáculo insalvable para sus

[11] "Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo [...] neque posse dissentire, si velit [...] A. S.". D. B. 814.

fuerzas, la falta de algo imprescindible para la acción y de lo que ella por sus solas energías o exigencias no pueda hacerse dueña. En tales condiciones la causa libre cede. Mientras se halle así ha perdido el uso de su libertad. Hasta aquí las afirmaciones de la definición—el "dominio puestos todos los prerrequisitos"—: diáfanas e incontrovertibles como veíamos al principio, en lo que la definición presenta, por decirlo así, en la superficie; profundas y sutiles, pero no menos incontrastables, como imprescindibles para el real dominio del acto, dote esencial a la libertad, en sus ramificaciones inseparables de aquel tejido más visible e indesgarrable.

Pudiera concluirse de todo lo dicho que, dejando a futuros progresos nuevas determinaciones y matices en la definición, con lo conocido hasta el presente la ya tan difundida merece permanecer y crecer, si cabe, en uso y universal reconocimiento. La posibilidad, sin embargo, de que se haya penetrado más y con seguridad en la esencia de la libertad propia del libre albedrío desde la fecha, ya al menos trisecular, de que la definición data, no nos permite precipitados optimismos.

* * *

Así, efectivamente, hay quien la ha estimado no sólo no científica, y a lo sumo únicamente descriptiva, como, a juicio del mismo autor, todas las dadas hasta el presente, sino como falta de los requisitos fundamentales en que toda definición debe basarse. Raíz de tan grave defecto lo es el que tratando de definir una potencia, la causa libre, lo hace sin mencionar el objeto de sus actos, siendo el objeto lo que especifica al acto y por tanto a la potencia. Por eso prefiere el mismo autor proponer esta otra definición: "la libertad humana es el dominio de la voluntad sobre el propio acto respecto de todo objeto inadecuado al apetito del bien infinito [12].

Es verdad que no desestima del todo la antigua definición, "virtualidad electiva de los medios con subordinación al fin" [13], pues en ella se hace expresa mención del objeto del acto; mas el objeto ahí señalado, "los medios, servato ordine finis", no dice nada que tenga relación con aquel objeto por razón del cual el acto resulte libre, y por tanto procedente del libre albedrío. La propuesta, en cambio, por el mencionado autor determina el objeto con toda precisión y claridad: El objeto pro-

[12] WORONIECKI, *l. supra c.* La definición que da de la libertad, puesta en términos concisos y en latín, es la siguiente: "Libertas humana est dominium voluntatis supra propium actum erga omne obiectum inadaequatum appetitui boni infiniti". 1. c. p. 151. El autor supone que el bien infinito determina a la voluntad cuando es conocido como tal.

[13] "Vis electiva mediorum servato ordine finis", ibid., 149.

pio del acto libre es, justamente—nada de fines y de medios—, "lo inadecuado al apetito del bien infinito".

Reflexionemos un momento sobre la razón dada para rechazar las definiciones anteriores, y en especial la antes considerada por nosotros, y examinemos la nueva propuesta.

Carácter necesario y suficiente para que una definición sea buena y aun excelente, es el de que exprese la realidad definida señalando sus constitutivos esenciales por el género próximo y la última diferencia. Si para esto es imprescindible al definir una potencia mencionar su objeto, deberá mencionarse. Si no lo es, no se ve por qué deba incluirse éste en la definición. Y si basta el hacerlo implícitamente, tampoco habrá por qué exigir su mención explícita. Al definir al entendimiento como "facultad cognoscitiva espiritual", definición esencial y universalmente admitida, nada se dice de su objeto. Si el objeto espiritual es lo que le especifica en cuanto entendimiento, esto querrá decir que para demostrar la objetividad de la definición habrá que hacer ver que el entendimiento tiene por objeto propio lo espirtual; pero, averiguada de este modo la naturaleza específica del entendimiento, no hay motivo ninguno para incluir en su definición, además de las características esenciales suyas, la razón por la cual esas características le competen. Por lo demás, nadie discutirá que, si el objeto especificador puede expresarse de modo fácil y claro, aunque no sea una necesidad, sí será un elemento que perfeccione la definición. Y ya se ve que ello es bien sencillo en la que hemos examinado. Por eso, aun condescendiendo con el principio de la necesidad del objeto, bastaría una simple adición, sin necesidad de la recusación *a limine* a que el autor la condena [14].

Y el objeto indicado por el mismo en su nueva definición, ¿cumpliría rectamente ese cometido? Es él "todo objeto inadecuado al apetito capaz del bien infinito" [15]. Es decir, todo objeto limitado y sólo el objeto limitado o el conocido como tal, pues él y sólo él es inadecuado al apetito capaz del bien infinito.

Según esa definición, toda apetición volitiva de un bien limitado es libre. ¿Puede esto aceptarse? Porque hay casos de apasionamiento y estados patológicos tales que los actos volitivos producidos durante ellos no son libres, versando, claro está, sobre objetos que son bienes limitados. Voliciones hay también, enteramente normales, pero fuertemente

[14] "On peut bien se demander si les thomistes n'ont pas eu tort de tolérer cette définition et de lui donner des explications pour la rendre acceptable, alors qu'il eût fallu la rejeter *a limine* comme ne répondant pas aux principes sur lesquels toute définition doit se baser", ibid., 148.

[15] "omne obiectum inadaequatum appetitui boni infiniti"; cfr. nota 12.

influídas por disposiciones subjetivas habituales, que al tener lugar sin suficiente advertencia, precipitadamente, es decir, sin atención suficente al doble aspecto de conveniencia y disconveniencia, o de conveniencia y limitación, del objeto, no se ponen con libertad [16]. Y la razón de ello es que la libertad presupone siempre el conocimiento indicado por el A. de la nueva definición, pero requiere también otras circunstancias que, de no darse, impiden la libertad del acto. Por eso, no basta aquel "objeto inadecuado...", para que se dé el "dominio sobre el acto" que él justamente exige. Lo típico, pues, de la libertad, lo mismo en el acto que en la potencia libres, estará no en lo cognoscitivo que se ha de presuponer, sino en el dominio, muy claramente expresado en la definición común con las palabras "puede hacer o no hacer".

Por un nuevo título discrepa de la antigua definición, y con ella de todas las dadas hasta ahora, otro ilustre autor contemporáneo. La razón es sencilla. La definición de la esencia metafísica de la libertad tiene que valer tanto para la libertad humana como para la divina, aunque no unívoca sino analógicamente; y ninguna de las dadas hasta ahora cumple con esta condición, ya que, suponiendo siempre en la libertad la potencia de "hacer actos" distintos de la misma potencia libre, pugnan con la libertad divina que elige permaneciendo inmutable. De ahí, concluye el autor, que lo esencial de la libre elección sea una realidad inmóvil. Por otra parte, de ser la elección humana un acto segundo, supone absolutamente una predeterminación física, que, a su juicio, destruye la libertad. En cambio, puesto el acto segundo físico necesariamente mediante la predeterminación y realizada luego la elección por ese mismo acto, pero sin modificación física ninguna en él, por el mero terminarse su capacidad electiva a *x* en vez de a *no x*, la elección humana inmóvil guarda perfecta proporción con la inmutable divina y su libertad queda inmune de la destrucción que en ella hubiese causado la predeterminación física. Así pues debe definirse la libertad en acto segundo, "elección inmóvil", relación electiva por sí inmóvil" [17]; a lo que corresponderá en

[16] Todo esto ha sido bien advertido por GEMMEL, S., S. J.: *Zu einer neuen Begriffsbestimmung der menschlichens Freiheit*, en *Scholastik* 12 (1937) 547-551.

Cfr. "Consuetudo facit necessitatem non simpliciter, sed in repentinis praecipue". *De Malo*, 6, unic. ad 24um. Igualmente, GREDT, J., O. S. B.: "Si vero propter inadvertentiam aut propter phantasiae perturbationem (ex vehementi passione aut alia ex causa, ut ex morbo) a deliberando impeditur intellectus, ita ut non possit sub diversis respectibus rem considerare, [...] volitio exinde dimanans libertate caret" *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomistae*, I (edit. 7.ª-8.ª) n. 591, 2.

[17] CAMILLERI, *l. supra c.*, pp. 10, 50. Desarrollada más la definición se expresa en estos términos: "Relatio intentionalis electiva unius prae alio, vel ex oppositis, formaliter et per se immobilis, materialiter vero, seu ratione entitatis actus, in creatura educibilis de potentia, in Deo autem pariter immobilis ab aeterno exsistens", p. 50.

el acto primero la capacidad de realizar, sin mutación física ninguna, esa pura terminación electiva a x en vez de otra u otras de que el acto es igualmente capaz en esas mismas circunstancias.

La nueva explicación, con su consiguiente definición, prescindiendo de otras dificultades que pueden oponérsele, nos parece que, al tratar de evitar defectos que supone en otras, lo hace sustituyéndolos por un misterio análogo al más impenetrable de los cognoscibles naturalmente, el de la unión entre libertad e inmutabilidad divinas, trasladado a cada uno de los actos segundos de la libertad humana. Con razón ya Suárez y luego Billot, a los que el autor cita, consideran inadmisible tal concepción. Y en cuanto a salvar la inmutabilidad en el actuar de la libertad divina mientras que el querer libre del hombre implica siempre mutación, bien se ve que no hay dificultad, según arriba indicamos; ya que la razón de la modificación en el hombre se debe a ser agente y paciente en sus actos, al contrario de lo que sucede en Dios, cuya naturalza es sólo agente. Ni esta analogía y diferencia es exclusiva del elegir, es propia igualmente del conocer divino y humano, del querer no libre en todos los casos que esto suceda tanto en la voluntad divina como en la humana, y, en fin, en toda clase de obrar, que en Dios inmanentemente no es otra cosa que su misma esencia inmutable, y en el hombre, en cambio, implica innumerables actos accidentales distintos de su esencia y de sus potencias operativas. El urgir la necesidad de mayor paridad entre lo divino y lo humano en la elección libre para evitar influjos divinos previos que destruyan la libertad del acto humano, no es razón suficiente habiendo otra explicación del todo exenta de ese escollo y no menos del de imponer a cada acto libre del hombre un misterio tan impenetrable como el de la conciliación entre la libertad e inmutabilidad divinas [18].

---

[18] Esta explicación de la elección en la criatura sin cambio físico en ella nos trae a la memoria las tentativas para hacer consistir la elección en algo meramente negativo, desde la de Gil de Roma: con *no asentir* a uno de los extremos queda explicado el asentimiento al otro, cuyo atractivo se robustece con aquella actitud meramente negativa, y con el *no disentir* de uno queda, de manera análoga, explicado el asentimiento a él. Sobre varias de estas explicaciones; cf. HELLÍN, J., S. J.: *Determinación negativa en San Roberto Belarmino*, en *Estudios Eclesiásticos* 10 (1931) 161-199. En nuestros días se ha orientado también por esa vía de la inacción el Rvdo. Dr. MANYA, J. B.: *Theologumena, I. De Deo Cooperante*, Barcelona-Tortosa, 1946, c. VI, número 11 ss., pp. 333 ss. Respecto de la actitud del Rvdo. P. Camilleri con relación a la doctrina congruista es extraño que la rechace únicamente a base de considerar cierta explicación de Molina por "supercomprensión de la causa libre", siendo tal explicación normalmente rechazada como insuficiente por todos los congruistas, que por eso ofrecen, en cambio, otra muy razonable y muy sólidamente fundada. Por lo demás, en la bibliografía filosófico-teológica, en que se citan dos obras de Maritain, y una de Berdiaeff, no se menciona de los españoles antiguos a Suárez, y de los contemporáneos,

Otras tentativas por precisar más y más el modo de ser de nuestro acto libre nos darían ocasión de entrar en el problema relativo a la entidad misma de la que ese acto proviene, si es el entendimiento o la voluntad o ambos o algo distinto de los dos. Sin embargo, la sobriedad extrema, dentro de su sorprendente luminosidad, de la definición que hasta ahora vamos encontrando como preferible, nos evita todas esas disquisiciones. De gran importancia es en orden al buen conocimiento del ser racional determinar a cuál de sus componentes corresponde estrictamente la actividad libre; pero la definición de causa libre es independiente de esa investigación. Sea ella formalmente la voluntad, según la más sólida y común opinión con Sto. Tomás, o el conjunto de entendimiento y voluntad, como lógicamente preferirán los defensores del imperio determinante del entendimiento supuesta la volición, sea una facultad superior a ambas, según afirmaba Alejandro de Alés [19], o algo semejante, pero expresado en términos un tanto sibilinos, como los de "las profundidades de la personalidad" de Maritain [20]; en cualquiera de estas hipótesis la definición esencial de causa libre es una, que tendrá que verificarse en la potencia o conjunto de potencias o base de ellas de donde real e inmediatamente proceda la elección, el acto libre. Dejemos, pues, esta cuestión, accesoria aquí y subsiguiente a la definición esencial de causa libre, y veamos qué más críticas pueden hacerse a la que venimos examinando.

---

ni al citado Dr. Manya ni al insigne teólogo BERAZA, B., S. J., cuya obra maestra es la voluminosa dedicada al tratado *De Gratia Christi*[2], Bilbao, 1929, pp. 492-597, en que todo el problema se estudia de modo magistral.

[19] "Alio modo sumitur [liberum arbitrium] distincte [...]. Hoc autem modo, secundum quod distincte accipitur, est potentia distincta a ratione et voluntate: unde tenet imaginem Patris ex parte motiva, ratio Filii, voluntas Spiritus Sancti". D. I. ALEXANDRI HALENSIS, *Summa Theologica* (edit. 1928), II, n. 392, p. 471. Sobre las definiciones de la libertad y su naturaleza en los primeros maestros franciscanos, cfr. el documentado estudio del Rvdo. P. LÓPEZ DE MUNIAIN, R., O. F. M.: *El problema de la libertad y los doctores franciscanos del siglo XIII*, en "Verdad y Vida" 5 (1957) 283-307.

[20] *De Bergson a Thomas d'Aquin, Essai de métaphysique et de moral*, Paris, 1947, p. 200. El Rvdo. P. MIGUEL-M.ª DE LA CRUZ, C. D., que en su estudio *Liberté et Structure de l'acte humain. (Études Carmelitaines, 32 Limites de l'Humain)* (Paris, 1953), pp. 85-105, estima esa expresión (pp. 90-91) como fórmula feliz, advierte allí mismo, en nota, que "so pretexto de no caer en el defecto de hispotasiar las facultades no deberá tampoco caerse en el defecto contrario que consiste en ver en el sujeto un árbitro entre la inteligencia y la voluntad". Añadamos que bien había dicho Santo Tomás: "Liberum arbitrium est potentia appetitiva", 1, 83, 3 c. "Voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae sed una", *Ibid.*, a. 4, c. Y señalando también el influjo intelectual indispensable: "Eligere erit principaliter actus voluntatis, non tamen absolute, sed secundum quod manet in ea virtus intellectus, vel rationis consiliantis". In II, d. 24, q. 1 a. 3, c. Con fina penetración desenvuelve el contenido denso y dinámico de esta expresión SFERRAZZA A. S. J. *l. supra c.*, (vide nota 2).

Otra actitud, en efecto, sostiene que la definición de la libertad como "capacidad electiva de los medios, con subordinación al fin", es "de solera tomista y la única posible" [21]. En cambio se considera inaceptable la que hasta ahora nos va pareciendo muy buena, por fundarse—se añade—en el "agente indiferente", "agente neutro o indeterminado", al que se considera como una ficción [22].

Respecto de la definición así preferida, es preciso hacer notar que en ella se supone que la libertad versa sólo sobre los medios, no sobre el fin. Más el "fin", como tal, ¿excluye acaso de su noción el poder ser querido libremente? Según esto, la definición tal como está enunciada, parece defectuosa. Si "fin" significa aquí "fin último conocido de algún modo como es en sí", esa definición supondría la cuestión no fácil de explicar de que todos los fines diversos del último, cuando se apetecen libremente son siempre conocidos y apetecidos como medios para obtener aquél. Y, ¿cómo se va a hacer depender la definición de un hecho clarísimo y certísimo—el de la libertad—, de asunto tan espinoso y problemático como el aludido? [23].

En cambio, respecto de la recusación de la definición hasta ahora preferida, por suponerse en ella que la causa libre es "agente indiferente" o "neutro e indeterminado", notemos que, como el lector recordará, en toda nuestra exposición de la definición no nos encontramos con esos términos hasta el momento en que, para decir con palabras de Sto. Tomás lo que habíamos procurado explicar con las nuestras a base de la obvia experiencia y asentimiento universal, transcribimos aquéllas de la *Summa* por las que señala el Doctor Angélico en qué difiere la causa libre de la necesaria: "Por ser la voluntad *principio activo no determinado* sino que *se ha indiferentemente* para muchas cosas..." Y estas otras del *Com. in Sent.*: "La potencia misma de la voluntad, de por sí, *es indiferente* para muchas cosas" [24]. Esto manifiesta que esos términos son muy aptos para explicar la naturaleza de la libertad; pero que su uso es—diríamos—indiferente, no es imprescindible. Lo importante es declarar en qué consiste la libertad. Lo demás sería cuestión semántica. Con todo, lo notable es que la aptitud de esos términos "indiferente, no determinado" [25] sea tal que, no ya actualmente en que su empleo es uni-

[21] *Estudios, l. supra c.*, pp. 28.
[22] *Ibid.*, 30, 33.
[23] Sobre él hemos tratado en parte de nuestro estudio: *Esencia del libre albedrío y proceso del acto libre según F. Romeo, O. P., Sto. Tomás y F. Suárez, S. J.*, en Miscelánea Comillas, 9 (1948) 347-506.
[24] Cfr. supra, notas 7 y 8.
[25] En este detalle puramente de léxico, prescindimos del término "neutro", que no sabemos haya sido utilizado al tratarse de la libertad.

versal en este asunto, sino hace siete siglos indujese al propio Sto. Tomás a valerse de ellos para explicar, en tan diversas ocasiones, la libertad de albedrío.

En cuanto a la realidad significada por ese "agente indiferente o indeterminado" o "principio activo no determinado sino que se ha indiferentemente"—por nombrarlo con las mismas palabras de Sto. Tomás—, expuesto queda arriba en qué consiste. Repitámoslo aquí empleando los términos mismos del Doctor Angélico: "La potencia misma de la voluntad [es decir, la causa libre] de por sí es indiferente para muchas cosas; pero *el que determinadamente se dirija a* [realizar] *este acto o aquél, no proviene* de otro que la determine sino *de la misma voluntad*' [26]. El bien limitado, una vez conocido atrae a la causa libre, pero por aparecer como limitado no la determina a apetecerlo; y tampoco Dios la determina, aunque la mueva. Ella, supuestos esos prerrequisitos imprescindibles, es la que por sí y ante sí sale de su indeterminación determinándose libremente [27].

Una dificultad de carácter histórico y extrínseco se insinuaba también en la última crítica. El no ser la definición que por todo lo expuesto hasta aquí preferimos como óptima, de estirpe tomista.

Examinar esto nos obligaría a extendernos demasiado. Preferimos dejarlo para otra ocasión. Bástenos por hoy algún testimonio ilustrativo del propio Sto. Tomás.

---

[26] Cfr. supra, nota 8, y el final de la 20.

[27] Es igualmente sabido que esa "indiferencia" activa o positivo-electiva, virtualidad *actual* o perfección *positiva*, con capacidad de elegir, *no mera negación de determinación*, presupone y se basa en la capacidad de esa causa para apetecer y poseer el bien infinito conocido como tal. Precisamente por poseer esa inclinación, al hallarse atraída por un bien limitado puede no dejarse llevar de él sino resistir a su atractivo. Concebida la libertad de indiferencia es fácil ver en ella imperfecciones; pero no más de las que tiene—al fin como dote de un ser limitado—si se concibe como es. Otra cosa sucede si por atenerse a un posible significado meramente pasivo de los términos indiferencia o indeterminación, se la finge como no es. Notemos, además, que esa capacidad del bien infinito que se presupone en la potencia para que sea libre, no constituye la esencia de la libertad "formaliter" o estrictamente tal, que tiene lugar tanto en las elevadas voliciones "fruto de una conquista espiritual", como en las deplorables defecciones y pérdidas pecaminosas, de las que es la persona no menos responsable que de aquéllas, y también en muchas "opciones banales, como la de pasar las vacaciones en el mar o en la montaña". Estamos de perfecto acuerdo con Geiger, en que es presupuesto y como ambiente subjetivo para la libertad la inclinación de la voluntad hacia el bien infinito, y, no menos, en que la eminencia y la dignidad, por decirlo así, del elegir está en las nobles voliciones libres que son fruto de conquistas del espíritu; pero no aprobamos el insistir de tal modo en ese aspecto real de la libertad que parezca que su esencia falta en las tristes elecciones del mal—derrotas del espíritu—y en muchas "banales", como las indicadas con palabras del ilustre Autor. Cfr. *l. supra c.*, p. 626-627.

Dice taxativamente al señalar lo típico de la libertad:

"Esto pertenece a la libertad de albedrío, que pueda hacer o no hacer una acción" [28].

Y precisando más concretamente el modo como esa potestad compete a la causa libre: "Porque esto es esencial al libre albedrío, que pueda hacer o no hacer" [29].

Conclusión. Así, la definición de causa libre como "causa que, puestos todos los prerrequisitos para hacer, puede hacer o no hacer", que por el análisis de su contenido y por contraste con otras cuidadosamente elaboradas, se revela como superior a todas y óptima en sí, contiene en sus términos fundamentales no sólo el pensamiento sino aun la misma expresión empleada por Sto. Tomás para designar lo esencial de la libertad propia del libre albedrío, por la que el ser racional es responsable de sus actos.

Ninguna garantía mejor para la valiosa definición universalmente en uso que esa rúbrica del Doctor Común.

Jesús Muñoz, S. I.

Universidad Pontificia de Comillas.

---

[28] "Sed hoc ad libertatem arbitrii pertinet, ut actionem aliquam facere vel non facere possit, et hoc Deo convenit". In II, d. 25, q. 1, a. 1, c.

[29] "Quia hoc est essentiale libero arbitrio ut possit facere vel non facere." In II, d. 23, q. 1, a. 1, c.

EL SER Y LA EXISTENCIA DE DIOS EN ESCOTO

Con el descubrimiento del ser, como concepto común y unívoco. Escoto ha puesto la piedra angular del edificio metafísico. Ha dejado atrás las cosas o los seres físicos con su existencia, para ocuparse exclusivamente de las esencias metafísicas en sí mismas y en cuanto se apoyan en esa piedra fundamental del concepto de ser (*).

La primera pregunta que sale al paso, ante semejante posición metafísica de Escoto, es la siguiente: ¿qué realidad puede tener una metafísica esencialista, cuyo fundamento es un concepto y cuyo desarrollo es a base de conceptos? De la respuesta a esta pregunta depende, primero, la posibilidad de una metafísica esencialista, tal como la concibe Escoto; en segundo lugar, según la mente del Doctor Sutil, la posibilidad de una ciencia real que esté más allá de la física; y, últimamente, la posibilidad de demostrar con eficacia y necesidad la existencia de Dios, como ser infinito y libre, tal como nos lo presenta la Revelación.

A nosotros, por el momento, sólo nos interesa reflejar el pensamiento de Escoto por lo que se refiere a la realidad del concepto de ser y a la técnica de que se vale para demostrar la existencia de Dios a base de dicho concepto y de las propiedades del ser.

1. *Esencia y existencia.*

Se ha dicho—creemos que con razón—que la distinción real entre esencia y existencia, tal como la conciben los tomistas, a modo de potencia-acto, es la clave de la realidad existencial del sistema arostotélico-tomista. Lo difícil es concebir la posibilidad de otra posición, aunque esté en distinto plano, cuando esta clave se ha adueñado de la mente de uno, ya que, sin darse cuenta, los conceptos resbalan hacia ese centro, como si fuera un centro de gravedad. La historia del escotismo está llena de puntos resbaladizos en este sentido, y por eso resulta sumamente

* Cfr. M. Oromí, *Duns Escoto y el objeto de la Metafísica*, en Revista de Filosofía, Madrid, 1958, t. XVII, n. 67, pp. 395-435.

difícil mantenerse en la trayectoria esencialista de Escoto aun para los mismos escotistas y precisamente en los pasos más trascendentales del pensamiento del Doctor Sutil, como lo es el de las pruebas de la existencia de Dios. La misma fórmula que propone el tema de la existencia de Dios aparece redactada, en diversos códices, de tres maneras distintas, al menos, y una de ellas, precisamente la adoptada como auténtica, ofrece el escollo de una falsa interpretación: *Utrum in entibus sit aliquid actu existens infinitum*[1]. Esta fórmula podría traducirse de manera que la pregunta versara directamente sobre la *existencia* de un ser infinito: "Si, entre los seres, hay un ser infinito que existe actualmente"; y puede también traducirse de modo que la cuestión verse directamente sobre la *infinidad actual* de un ser: "Si, entre los seres, hay uno que sea actualmente infinito". No cabe duda alguna que, según la trayectoria del pensamiento de Escoto, esta última versión es la auténtica, corroborada, además, por las otras dos fórmulas. Sobre ello, no hay cuestión entre los escotistas.

El verdadero escollo para los escotistas consiste en otra pregunta que Escoto no formuló siquiera, pero que está en la punta de la lengua de muchos escotistas, y *a fortiori* de los que no lo son, y que coincide, además, con la primera versión de la fórmula: "Si, entre los seres, hay un ser infinito que existe actualmente". Se supone, en efecto, que Escoto, con sus pruebas metafísicas a base del concepto de ser y de las últimas diferencias del ser, ha llegado a la necesidad metafísica del concepto de ser infinito; y, naturalmente, la pregunta definitiva que se dirige al Doctor Sutil es la de si el ser infinito *existe*. Al fin y a la postre, lo que interesa es la existencia del ser infinito, que llamamos Dios, no su concepto.

Esta pregunta sorprendería de veras a Escoto, sobre todo si se la dirigiera un discípulo; y, no obstante, un escotista cualquiera tal vez inventara mil respuestas para justificar a su Maestro. El Doctor Sutil se contentaría con decir que no se ha comprendido nada de su metafísica.

En efecto: ¿qué significa preguntar sobre la existencia de un concepto? Los conceptos *son*, pero son algo que existe o puede existir, y su verdadera realidad está en lo existente, no en la mente. Un concepto se llama *abstracto* porque es de lo existente, no porque está en la mente, puesto que en este caso se llamaría mental y no real; y la realidad -x-

[1] Cfr. *Op. Oxon.*, I, d. 2, q. 1, n. 1. La edic. crítica de la *Ordinatio* da el mismo texto; cfr. t. II, p. 125. Las otras dos fórmulas son: "Utrum in entibus sit aliquod ens actu infinitum" y "Utrum in entibus sit aliquod ens in actu infinitum". Cfr. C. BALIC: *Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*, Louvain, 1927, pág. 63.

presada por el concepto de una manera abstracta está sólo en lo existente, no de una manera abstracta, sino concreta, que es la única manera de existir. *Abstracto* se refiere a la manera de *ser*, no al modo de existir; pero todo lo abstracto según la manera de *ser*, es o puede ser concreto existiendo.

Dos errores hay que evitar cuidadosamente al interpretar el pensamiento de Escoto: primero, el de imaginar que las esencias abstractas *existen* en sí; y segundo, el de imaginar que las esencias no son más que conceptos de la mente. La esencia es una entidad *inteligible* y *real*. Cada concepto expresa una entidad inteligible distinta (distinciones formales) que constituye una *unidad* propia y distinta. Mas la entidad de una esencia no es el *doble* abstracto de un existente, sino simplemente la realidad inteligible como tal. La metafísica se ocupa exclusivamente de estas realidades inteligibles, no de las sensibles o existenciales. La entidad esencial es el punto de apoyo y el objeto de todo razonamiento de Escoto, quien, como dicen los antiguos escotistas, *formalissime semper loquitur*.

Téngase en cuenta, además, que el concepto metafísico, para Escoto, no es el universal, que es obra de la mente, sino el *abstracto*, que es el objeto directo de *nuestro* conocimiento y expresa una esencia en sí misma, neutra o indiferente para ser universal por obra de la mente, y entonces es el objeto de la lógica, o para ser concreta existente si alguien la produce en la existencia, y en este caso es el objeto de la física.

Esto quiere decir que toda esencia, expresada por un concepto, es de lo existente y está únicamente en lo existente o en lo que puede existir; su existencia está en las cosas existentes, ya sean materiales ya espirituales, como determinación posterior. Una esencia cualquiera, la *entidad* del concepto de ser, por ejemplo, existe, no en sí misma, sino en las cosas existentes o en las que pueden existir como requisito indispensable de la misma existencia. Nuestra mente, al considerarla en sí misma prescindiendo de la existencia, esto es, de una manera abstracta, no niega su existencia, sino que precisamente la reafirma. La consideración abstracta de una esencia sirve para definirla describiendo todos sus elementos esenciales; pero esta definición esencial, en la que se prescinde de la existencia, por no ser ésta objeto de la ciencia, no niega la existencia, sino que precisamente da razón de ella. Al dar la definición de una esencia es como si se dijera: "esta esencia existe, necesaria o contingentemente, según sean sus elementos esenciales". Por consiguiente, la existencia no se añade a la esencia, como si fuera otra cosa, sino que por la esencia se da razón de la existencia, es decir, de lo existente, que es lo único que *es*, real y plenamente.

Al constatar una existencia, sea de la manera que fuere, no se da razón alguna de ella, sólo se afirma: existe. Por eso, la existencia no es objeto directo de ciencia alguna[2]. Sólo la esencia, porque es la que da razón de la existencia o del existente, puede ser objeto de una ciencia, de la que fuere, según sean las esencias. La metafísica considera la esencia en sí misma, toda esencia en sí misma, y por esto da razón de toda existencia o de todo lo existente. Si la metafísica da razón de la existencia de Dios, es porque demuestra la necesidad de una esencia infinita que, por ser infinita, llamamos Dios. Toda la demostración debe tener por objeto la esencia del ser infinito; si la demuestra razonadamente, da la razón de la existencia de Dios, sin necesidad de preguntar si el ser infinito existe.

Ahora podrá comprenderse qué distinción hay que poner entre esencia y existencia, según esta posición metafísica de Escoto. Toda existencia incluye una esencia, sea cual fuere. Una existencia vacía de contenido o de esencia es una existencia que no existe, un absurdo existencial, un mero concepto mental. En cambio, la esencia metafísica no solamente no incluye la existencia, sino que no puede incluirla porque se da razón de ella, y aquello de lo que se da razón no puede estar incluído en el razonamiento; toda esencia es precisamente la razón intrínseca de su existencia, es decir, de lo existente.

La esencia del ser, la entidad, no puede incluir la existencia del ser, porque precisamente se trata de dar razón de ella, de todo ser existente; mas, el dar razón de la existencia del ser significa que todo ser debe poder existir para que lo sea, y la entidad es la propiedad radical de todo ser existente; si carece de esta propiedad radical es simplemente un no-ser, un puro concepto mental. Por consiguiente, la esencia del ser, la entidad, no incluye la existencia, pero es de los seres existentes o capaces de existir, porque existe en la esencia de ellos y *sólo* en ellos. No se trata, pues, de un ser mental, como si *existiera* en la mente (la mente sólo lo considera de una manera abstracta), sino de un ser real existente en los seres, precisamente como razón de todos ellos.

La esencia del ser, la entidad, es *unívoca*, precisamente porque no incluye la existencia de cada uno de los seres, de la que da razón en *común* (parte negativa), y porque es idénticamente de todos los seres, su razón de ser idéntica, como justificación de su existir concreto (parte positiva). Por eso, la metafísica no incluye la física, sino que da razón de ella, justifica su existencia en cuanto se nos dan las cosas existentes. Si, además, nosotros podemos llegar a concebir, a base de la entidad o

---

[2] "Existentia non est per se ratio objecti, ut scibile est." Cfr. *Quodl.*, VII, 8-9.

del concepto de ser, una esencia infinita, la existencia de esta esencia no se deriva de la misma, como algo añadido, sino que simplemente justificamos su existencia, sin que sea necesario constatarla físicamente. Tampoco en este caso la esencia infinita incluye la existencia, por la sencilla razón de que pretendemos justificarla. Si de hecho la justificamos por la esencia, significa que Dios existe.

Si queremos ahora precisar la distinción entre esencia y existencia, salta a la vista, según lo que acabamos de decir, que no podemos hablar de una distinción real, y menos de una distinción real adecuada entre los conceptos. En primer lugar, si una cosa existe, es ante todo por su esencia que existe. Si esta cosa es finita, significa que su esencia depende de una causa extrínseca; mas, la razón próxima de su existir es su esencia. Si un ser es infinito, quiere decir que la razón de su existencia es simplemente su misma esencia.

Por consiguiente, la existencia no es un nuevo acto distinto de la esencia o una nueva realidad añadida a la esencia, ni en el ser finito ni en el infinito. Para comprender esto, no hay que imaginarse que las esencias existen primero en la mente y después en la realidad en fuerza de algo que se les ha añadido; sino que existen única y exclusivamente en la realidad, en las cosas; la mente sólo las conoce: su existencia mental es *secundum quid*, es decir, es la mente conocedora la que existe, no las esencias. Si Dios crea las cosas según las ideas ejemplares de su mente, no significa que a cada una de ellas le añada la existencia, como repartiéndola, sino que produce las esencias fuera de sí, *extra se*, y éstas, sin más, *extra-sisten*, existen. Dar la existencia no significa más que poner una cosa fuera de sí mismo, fuera de la causa. Toda la realidad de esta cosa consiste en su esencia concreta (que es lo único que existe); el "estar fuera" es simplemente una relación esencial a la causa extrínseca, mas no un nuevo acto añadido que forme composición con la esencia a modo de potencia-acto.

Consideradas así las cosas, los conceptos de esencia y existencia cobran un sentido muy distinto que nada tiene que ver con la teoría aristotélica potencia-acto, formada a base del movimiento existencial. Son, evidentemente, dos conceptos distintos, y, por lo mismo, expresan dos realidades distintas. El concepto de *esencia* expresa toda la realidad constitutiva de una cosa, sea cual fuere; el concepto de *existencia* expresa únicamente el "estar fuera" de la esencia, es decir, la dependencia de una causa esencial, cuando se trata de una esencia finita; y en el ser infinito significa que su esencia *es*, sin dependencia alguna de otra. Cada concepto expresa, pues, su propia realidad.

Si se enfrentan estos dos conceptos, la *esencia*, de sí, no incluye la existencia, porque de sí no es ni dependiente ni no-dependiente, y por eso puede considerarse en sí misma, tal como lo hace la metafísica, independientemente de toda existencia, incluso de la misma existencia de Dios; en cambio, la *existencia* incluye necesariamente la esencia, y por eso no puede considerarse en sí misma, porque sería un concepto sin sentido; por lo cual hay que relacionarla siempre con la esencia.

Esto quiere decir, en primer lugar, que no son conceptos distintos de una manera adecuada, esto es, *ex toto*, sino que al menos uno, el de existencia, incluye al otro al relacionarlos.

En segundo lugar, si no son conceptos adecuadamente distintos, tampoco podrán expresar realidades adecuadamente distintas, como las expresan los conceptos acto y potencia, adecuadamente distintos en su mutua relación; y, en consecuencia, estos conceptos, esencia-existencia, no expresan una composición a modo de potencia acto.

Resulta, pues, que los conceptos *esencia-existencia*, por una parte, expresa cada uno su realidad propia y verdadera, porque todo concepto expresa una realidad; y, por otra, como no son conceptos adecuadamente distintos, tampoco puede ser adecuadamente distinta la realidad por ellos expresada; y, en consecuencia, no pueden formar composición a modo de potencia-acto, como si fueran realidades correlativas.

Con todo, aunque no sean realidades adecuadamente distintas para formar la composición potencia-acto, ni mucho menos realidades completas por la misma razón de no distinguirse adecuadamente (lo que supone cierta identidad real), el hecho mismo de ser realidades distintas de una misma cosa quiere decir que es forzoso poner entre ellas algún género de distinción. Ahora bien, una distinción entre dos realidades no puede ser simplemente de razón, sino que debe ser real; de otra suerte, no podríamos hablar de dos realidades o de dos conceptos reales. ¿Cómo la llamaremos a esta distinción real que no es de potencia-acto ni de dos realidades completas, y que, no obstante, es real? Escoto la llama real *secundum quid*, esto es, en cierto sentido, o simplemente *formal*.

La característica principal de las distinciones formales consiste en que son reales, porque son entre conceptos que expresan realidades; de otra suerte, no serían conceptos, porque nada se concebiría, sino simplemente *nombres* que significarían lo mismo. *Reales* quiere decir que dichas realidades se dan en las mismas cosas existentes, independientemente de si nuestra mente las considera o no. Mas se las llama *formales*, porque es sola la mente quien las descubre, no los sentidos, y las descubre analizando formalmente, esto es, *precisivamente*, los diversos

conceptos que podemos formar de una esencia completa, que es lo único simplemente real. Por eso, se las llama también reales *secundum quid* o en cierto sentido, esto es, en el sentido de que no son esencias completas lo que se distingue, sino esencialidades de la misma esencia, y, por lo mismo, su realidad consiste no en *ser* ellas mismas, sino en *ser* la esencia.

Ahora bien; al distinguir en una cosa su esencia y su existencia, hemos formado dos conceptos distintos de una misma cosa, y cada uno de ellos expresa una realidad: la *esencia* expresa lo que la cosa es, y pueden ser muchas realidades las que la constituyen, pero todas ellas *son* la esencia, es decir, su realidad *es* la esencia; la existencia expresa también una realidad de la misma cosa: el "estar fuera"; pero la realidad de la existencia no consiste en *ser* ella, en el simple "estar fuera", sino que su realidad *es* también la esencia.

Esta identidad *simplemente* real de la esencia y de la existencia por coincidir en una misma cosa, aunque sean *formalmente* distintas al considerarlas de una manera precisa según el contenido del concepto, hace que se dé coordinación y correspondencia entre lo esente y lo existente, porque, en las mismas esencias "posibles", su posibilidad de existir depende inmediatamente de la esencia. De ahí que la consideración o el análisis de las esencias, objeto propio de la metafísica, sea estrictamente real, aunque se prescinda de la existencia física.

Si seguimos el orden metafísico en el análisis de una esencia cualquiera, veremos que es un proceso inverso al orden físico del conocimiento, precisamente porque se trata de dar razón de lo físico existente. Lo primero que constatamos en el orden físico es la existencia de una cosa. Pues bien; para dar razón de la existencia, el metafísico analiza las esencias de las cosas en todos sus elementos o esencialidades metafísicas. La radical es la *entidad*, realidad comunísima sin la cual es imposible toda inteligibilidad; siguen después las formalidades esenciales más comunes, las genéricas y las específicas, hasta llegar a la que es exclusiva y propia de una esencia concreta: la individualidad. Una esencia definida en todos sus elementos es la razón de su existencia: existe o puede existir. La actualidad de su existencia *es* la de su esencia. Si una esencia es finita, su actualidad depende de una causa extrínseca que la produce contingentemente; si una esencia es infinita, su actualidad *es* la misma realidad de la esencia.

Para Escoto, dos cosas serían imposibles de no aceptarse este punto de vista de la identidad real, y al mismo tiempo distinción formal, entre esencia y existencia: a) primero, si no se diera identidad real entre esencia y existencia, la metafísica, que trata de las esencias, sería vana e

inútil por cuanto no hablaría de la realidad, sino de puros conceptos; *b)* segundo, de no darse la distinción formal, sino simplemente identidad o bien distinción *simplemente* real; en el primer caso, la metafísica sólo trataría de lo que *existe* actualmente: sería una metafísica existencial, cuyo objeto no podría ser otro que el de registrar y clasificar las existencias; una fenomenología que no podría ir más allá de la experiencia; y en el segundo caso, se darían las dos posibilidades a la vez: o una metafísica puramente conceptual, la del idealismo, o una metafísica puramente existencialista, según se tomara por base la esencia o la existencia. Para ésta, sería imposible la ciencia metafísica; para la otra, sería imposible una ciencia metafísica real.

En este último caso, el concepto metafísico de ser infinito sería un mero concepto, y entonces cabría la pregunta: el ser infinito, ¿existe? Pero esta pregunta quedaría sin respuesta posible, por no hallar pie en la realidad del ser y por no ser legítimo el tránsito del pensamiento al ser real. Por otra parte, tampoco sería posible el tránsito de la existencia o existencias individuales al ser infinito, porque la existencia de una cosa no puede ser razón de la existencia de otra: un *hecho*, por sí mismo, no puede demostrar la existencia de otro *hecho*. Es por las razones de un hecho que se demuestra la posibilidad o la necesidad de otro; y las razones de un hecho son su esencia. Si nada existiera, nada se podría probar; pero, por solo el hecho de existir, tampoco se puede probar nada; las pruebas se apoyan en *lo que* existe, como razón de su mismo existir.

Se objetará contra Escoto que la distinción tomista entre esencia y existencia no es una distinción real tal como él se la imagina, algo semejante a la del existencialismo moderno, sino que es una distinción de potencia-acto o un caso particular de esta teoría. La respuesta de Escoto sería que la teoría general aristotélica de potencia-acto y la particular de esencia-existencia, es una teoría simplemente *física* o de la Naturaleza, no una teoría metafísica valedera de todo ser en sí mismo, tal como debe ser una teoría estrictamente metafísica; por la sencilla razón de que se funda no en el ser en sí mismo, sino en el ser *físico*, en su movimiento existencial; y, por lo mismo, sólo puede dar razón del ser físico en cuanto ser *físico*, no de todo ser que existe o puede existir en cuanto *ser*, y menos aún del ser infinito como tal, de Dios, del que sólo puede afirmar que es el Primer *Motor* en relación con los demás motores o causas del movimiento, o el *Acto* puro en relación con lo compuesto de potencia-acto, la *Existencia* simple en relación con lo compuesto de esencia y existencia, considerada como movimiento existencial. Con todos estos conceptos, a Dios se le define siempre en relación con lo

físico existente, no como *ser* en sí mismo, en lo que *es*, como Primer Ser y Ser Infinito. En otras palabras, la metafísica debe ser algo más que la razón de lo físico por lo físico o de la naturaleza que conocemos por lo físico; debe ser la razón de todo ser en sí mismo, ya que su objeto propio y adecuado no es el ser físico, sino todo ser en sí mismo. Por eso, las esencias de las que habla el metafísico no son las esencias *físicas* como tales, sino las esencias en sí mismas.

2. *Primera división del ser.*

Después de lo dicho, podrá comprenderse más fácilmente la realidad del ser en la metafísica de Escoto, a fin de que sirva de punto de apoyo para probar la existencia de Dios como *ser infinito*, que es el concepto más elevado, como *ser*, que de El podemos formar en nuestra metafísica.

La primera división del ser, dice Escoto, es la del ser fuera de la mente o del alma y el ser en la mente; y el ser fuera de la mente puede dividirse en ser en acto y en potencia, en ser de esencia y de existencia. Todo lo que es ser fuera de la mente puede serlo en la mente, esto es, puede ser conocido por la mente, mas este ser en la mente es otra cosa distinta de todo ser fuera de la mente. Y por eso, de que algún ser o alguna esencia exista en la mente, no se sigue que deba existir fuera de la mente, porque el ser en la mente sólo existe en cuanto existe la mente [3].

Analicemos detenidamente este texto de Escoto y comprenderemos en qué consiste la realidad del ser de su metafísica.

En primer lugar, hay que fijar bien esta división del ser, puesto que es la primera y la que divide el objeto de dos ciencias completamente distintas: la lógica y la metafísica. La confusión de estas dos ciencias, debida a la confusión de sus respectivos objetos, ha sido siempre la ruina de la metafísica en favor de una lógica estéril y vana.

La primera división del ser, fundamento de toda inteligibilidad, es en ser en la mente o en el alma y en ser fuera de la mente. El ser en la mente es inteligible, y su ser consiste únicamente en la inteligibilidad. Es el ser de razón, el concepto en cuanto está en la mente como obra de la mente: el universal en cuanto tal. Por eso, puede estar en la mente

[3] *Op. Oxon.*, I, d. 36, q. unica, n. 9: "Prima distinctio entis videtur esse in ens extra animam et ens in anima; et illud extra animam potest distingui in actum et potentiam, essentiae et existentiae. Et quodcumque istorum esse extra animam potest habere esse in anima, et illud esse in anima aliud est ab omni esse extra animam. Et ideo de nullo ente nec de aliquo esse sequitur, si habet esse diminutum in anima, quod propter hoc habeat esse simpliciter, quia illud esse est secundum quid absolute, quod tamen accipitur simpliciter in quantum comparatur ad animam ut fundamentum illius esse in anima".

todo ser que está fuera de la mente, y en ese "estar en la mente" consiste su inteligibilidad. Lo que no puede estar en la mente, lo absurdo, es/ ininteligible. Mas, por el solo hecho de estar un ser en la mente, o de ser inteligible, no se sigue que esté o pueda estar fuera de la mente. Todos los conceptos están en la mente como conceptos universales; pero no hay concepto universal que pueda estar fuera de la mente; su ser consiste en ser en la mente. Lo único que existe es la mente, no los conceptos universales de los que se dice que *existen* en la mente por un simple modo de decir, esto es, por su inteligibilidad universal.

El objeto de la lógica es el ser en la mente, y, por eso, el objeto de la lógica no *existe*, sino que es la mente en cuanto discurre conociendo o conoce discurriendo. Del hecho de su discurso o de su conocer discurriendo no se sigue nada fuera de la mente, es decir, no aparece el ser fuera de la mente. Por eso, podemos decir que la mente de sí es completamente estéril en relación con lo de estar fuera de la mente. Incluso la mente divina, por sola la intelección, nada produce *ad extra*. Por consiguiente, el ser en la mente sólo puede ser objeto de la lógica, que no es una ciencia real, de esencias o cosas reales, sino sólo ideal: la ciencia de la inteligibilidad en sí misma. Si esta ciencia tiene valor real, no es en cuanto trata del ser en la mente como tal, sino en cuanto todo lo que está fuera de la mente puede estar también en la mente. La realidad de la lógica no depende del ser en la mente, de la que sólo depende la inteligibilidad, sino del ser que está fuera de la mente y que, junto con la mente, es lo único real.

Ahora cabe preguntar: ¿dónde está el ser que está fuera de la mente, y cómo se distingue del que está en la mente, para ser el objeto de otra ciencia que llamamos metafísica? El ser está o en la mente, y entonces es el objeto de la lógica, o está en las cosas *físicas* y es objeto de la física. ¿Dónde está el ser, objeto de la metafísica?

Es evidente que de no darse las cosas o los seres físicos, dada nuestra constitución, tampoco podríamos descubrir el ser metafísico. Pero, es precisamente al buscar la razón del ser físico que descubrimos el ser metafísico. En efecto, cuando analizamos lo que son las cosas físicas para dar razón de ellas, descubrimos muchas propiedades que son propias y exclusivas de los seres físicos; mas también descubrimos otras que no son exclusivas del ser físico, sino que son propiedades del ser, simplemente. El movimiento físico, y todo lo propio del movimiento físico, es una propiedad exclusiva de las cosas físicas. En las mismas cosas físicas se dan varias clases de movimiento físico; Aristóteles distinguió cuatro clases: el movimiento substancial, cuando una substancia se con-

vierte en otra, y los tres llamados accidentales: cuantitativo, cualitativo y local. Todas estas clases de movimiento son propiedades exclusivas del ser físico, y como tales sólo en él se encuentran. Por consiguiente, son objeto de la *física*. Mas, para dar razón de estas propiedades del ser físico, es necesario descubrir una propiedad del ser metafísico, esto es, del ser en cuanto ser, que sea la razón de dichas propidades exclusivas del ser físico, existente y conocido por nosotros de una manera sensible, y al mismo tiempo pueda ser la razón de otros seres no conocidos directamente por nosotros e incluso de otros que ni siquiera existen, pero que tal vez puedan existir; en una palabra, que sea la razón del *ser* en sí mismo.

Si nos atenemos al movimento cualitativo, además del movimiento de las cualidades materiales, descubrimos otro movimiento que no podemos calificar simplemente como material: el movimiento de la mente al conocer y discurrir, el movimiento del querer de la voluntad y el movimiento de las afecciones y sentimientos del espíritu. Todos estos movimientos propios del ser físico, que ya podemos distinguir en físico material y físico no material, dan lugar a formular una teoría general del ser físico, como razón última de su movimiento, que puede ser la de Aristóteles, diciendo que el ser físico está compuesto de potencia y acto. Esto quiere decir que la composición de potencia y acto da razón del movimiento del ser físico, esto es, del ser en cuanto *movible*, lo mismo materialmente en los seres físicos materiales, que espiritualmente en los seres físicos espirituales. Pero, ¿cuál es la última razón, no ya del movimiento, o del ser en cuanto *movible*, sino del ser en cuanto ser?

La composición potencia-acto, como razón del movimiento físico, no es un ser en la mente, sino un ser, un modo de ser o una propiedad fuera de la mente, como fuera de la mente está el movimiento físico. Está en la mente en cuanto es conocida esta composición, mas la misma composición no es de la mente sino de todo ser físico. La mente y sola la mente lo ha descubierto a través de las diversas maneras de movimiento de los seres físicos; mas, de la misma manera que el ser físico está fuera de la mente en los seres físicos, así también esta propiedad de estar compuesto de potencia y acto.

El objeto de la filosofía primera de Aristóteles, el ser en cuanto ser, es propiamente el ser *físico*, esto es, sujeto del movimiento; y por eso, la primera división del ser es en acto y potencia: el ser o es acto puro o está compuesto de potencia y acto. El mismo Acto puro es un ser físico, la última razón de los seres físicos compuestos de potencia y acto, esto es, la razón última de su movimiento. Ahora bien; el movimiento es

una propiedad existencial del ser físico, una propiedad que no puede considerarse independientemente de la existencia de los seres físicos. Mas, podemos preguntarnos: ¿es una propiedad esencial del ser? Si así fuera, el Acto puro, causa del movimiento, *Motor Inmobilis*, no sería ser, sino que estaría más allá del ser. Pero, si no es ser, tampoco es inteligible ni como ser en la mente ni como fuera de la mente; está más allá de nuestra inteligibilidad. Y, con todo, Dios es lo más inteligible por ser la máxima realidad.

Ahí está la razón del por qué Escoto considera la filosofía primera de Aristóteles, o la metafísica de los que le siguieron, como una simple física, por tener como objeto el ser físico y como clave de esta ciencia la teoría potencia-acto que sólo afecta al ser físico, ya que sólo da razón del movimiento, que es una propiedad exclusiva del ser físico como tal, mas no una propiedad esencial del ser.

El ser fuera de la mente, dice Escoto, se distingue en ser en acto y ser en potencia; mas esta división del ser real nada tiene que ver con la teoría potencia-acto, última razón del movimiento.

Ante todo, se trata de la primera división del ser real, del que está fuera de la mente, objeto de la metafísica; no del ser físico, sujeto del movimiento, ni del ser de razón o mental. Por lo tanto, el ser en acto y el ser en potencia no dice relación alguna al movimiento. Por otra parte, tampoco se trata, al decir acto y potencia, de dos elementos constitutivos del ser, como acontece en la teoría física potencia-acto: sino que se dice simplemente que entre los seres reales, unos *son* actualmente y otros no *son* actualmente, sino que *pueden ser;* y, con todo, son reales unos y otros. ¿En qué consiste, pues, su *ser* o su realidad?

Téngase presente que hablamos del ser que está fuera de la mente, y que, por lo mismo, no se trata de hacer pasar a la realidad el ser de la mente; el ser en la mente se conserva siempre y sólo en la mente. Ahora bien; para el ser, no es lo mismo estar fuera de la mente que fuera de su causa. El ser en potencia está fuera de la mente, y por eso es real, mas no está fuera de su causa, y por eso es ser en potencia. Se dice propiamente *ser* el ser completo y determinado, el ser actual puesto fuera de su causa. Mas, el ser en potencia no es un ser de razón. El ser de razón no está en potencia de ser ni real ni actual, sino que siempre será mental; en cambio, el ser en potencia es real precisamente porque puede ser actual. Su realidad no consiste en ser conocido en la mente, sino que consiste en que una causa puede hacerlo ser actual.

Por otra parte, el ser en potencia no existe, a pesar de ser real; su realidal está en su causabilidad. Pero, en el ser actual, tampoco consi-

deramos su existencia. La actualidad del ser no consiste en su existencia, así como la potencialidad del ser en potencia no consiste en su relación con la existencia, sino en su causabilidad o en su relación con la actualidad.

Para comprender esto, hay que tener presente que, en una metafísica esencialista, las causas metafísicas del ser no se refieren a su existencia, sino a su esencia; se trata de causas esenciales del ser. Por eso, el ser actual se divide—y esta es la tercera división del ser—en ser de esencia y ser de existencia. Esta división del ser no quiere decir que el ser esté compuesto de esencia y de existencia, como el mismo Suárez ha querido interpretar a Escoto; sino que el ser actual se divide en *esente* y *existente*. Esta es una división metafísica como lo son las anteriores: ser en la mente y ser fuera de la mente, ser en potencia y ser en acto. Es evidente que el ser actual *esente*, existe; pero no existe por la existencia, sino que su existencia se debe a su esencia, a las causas metafísicas de su esencia. La existencia no es una realidad añadida a su esencia, sino que las causas de su esencia determinan la existencia, tanto si son causas libres o contingentes como si son causas necesarias, esto es, lo mismo en el ser finito que en el infinito.

Por eso, el ser *esente*, en cuanto esente, es el objeto propio de la metafísica, porque por él se da razón del ser existente, lo mismo si es finito que infinito. En cambio, el ser *existente*, si es Dios, demostrada su existencia, es el objeto propio de la teología, y si son las cosas de la experiencia, sujetas al movimiento, es el objeto propio de la *física*. Por eso también dirá Escoto que la existencia, en sí misma, no es objeto de ciencia alguna, ni hay ciencia que demuestre la existencia de su propio objeto, sino que toda ciencia admite como dado el objeto propio como *esente*, y si descubre la existencia de otro objeto, éste pasa a ser objeto, como *esente*, de otra ciencia. Si la metafísica demuestra la existencia de Dios por la esencia del ser, significa que Dios, el ser infinito, es objeto de otra ciencia, de la teología; y si demuestra o justifica por la misma esencia del ser la existencia de las cosas, éstas, como ser finito, pasan a ser objeto de otra ciencia, de la física.

La realidad del ser, en la metafísica de Escoto, consiste en su misma esencialidad, en que *es;* y su valor universal, en que es *univoco*, esto es, neutro o indiferente para ser infinito y finito, que es la primera diferencia disyuntiva del ser real. El ser, con sus diferencias o propiedades trascendentales, es el objeto propio de la metafísica.

Ahora podemos preguntar de nuevo: ¿dónde está el ser, objeto de la metafísica? El ser sólo puede estar en las cosas que *son;* todo lo que

es tiene *entidad*, ya que sin la entidad no *sería*. Pero lo que *es*, la entidad, no es la existencia, sino que está, ante todo, en el existente, no en cuanto existente, sino en cuanto *esente*. Mas el *esente* puede ser actual y potencial; el actual está en las cosas existentes, y el potencial tiene su realidad, no en la mente, sino en las causas de su esencia, y por eso es *esente* en potencia.

Por consiguiente, todo ser fuera de la mente tiene su realidad esencial o en las cosas existentes o en las causas de su esencia, y tanto en uno como en otro caso es real en sentido metafísico, esto es, independientemente de la consideración existencial o física. Precisamente por esto, el ser real de la metafísica es *unívoco*, esto es, como ser se predica idénticamente de toda esencia, lo mismo actual que potencial, necesaria que contingente, finita que infinita, porque sólo se predica la *entidad*. En cambio, el ser real de la física no puede ser unívoco, porque su predicación no es esencial sino existencial o física, y, físicamente, cada ser *existe* a su manera, según su propia esencia concreta. Mas, si el ser físico es análogo, y no equívoco, se debe a que el ser metafísico es unívoco; de otra suerte, la analogía carecería de razón y fundamento. El fundamento existencial radica en la esencia metafísica del *ser*.

3. *Primera diferencia del ser.*

Las pruebas de la existencia de Dios, en la metafísica de Escoto, sólo pueden apoyarse en la realidad esencial del ser y en las propiedades trascendentales disyuntivas del ser. Decimos trascendentales del ser, para distinguirlas de las propiedades disyuntivas del ser *físico*. Acto y potencia, esencia y existencia, materia y forma, substancia y accidentes, son propiedades disyuntivas del ser físico. Según la mente de Escoto, los aristotélicos han pretendido elevar a propiedades disyuntivas trascendentales del ser estas propiedades que sólo lo son del ser *físico*. Todo ser físico está compuesto de acto y potencia, esto es, de esencia y existencia, de materia y forma, si es material, y de substancia y accidentes. De ahí se ha formulado la primera diferencia trascendental del ser, como clave sistemática: *Potentia et actus ita dividunt ens ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis coalescat* [4].

Acto y potencia es la primera división del ser físico, esto es, del ser

[4] La *primera* de las 24 tesis que la S. Congregación de Estudios aprobó el 27 de julio de 1914. Cfr. *Acta Apostolicae Sedis, Commentarium officiale*, t. VI, 1914, p. 384.

en cuanto existente: todo ser, en cuanto existente, o es acto puro o está compuesto de potencia y acto.

Las pruebas tradicionales de la existencia de Dios se apoyan en esta primera división del ser físico. La finalidad de estas pruebas es hallar la causa existencial del ser *físico* como tal, y, en consecuencia, ella misma como existente. De lo existente como tal, a la causa de la existencia. Los demás atributos de la causa están como enraizados en su existencia, de la misma manera que los aspectos esenciales de las cosas existentes están enraizados en la existencia. La existencia es lo fundamental en el ser; todo lo demás gira al derredor de ella más bien delimitándola, o como poniéndole tropiezos, que determinándola. Por eso, Dios es la pura Existencia, sin delimitación de esencia, como es Acto puro, sin limitación de potencia, y es Infinito en el sentido de que su existir carece de toda limitación. La infinidad, en Escoto, tiene otro sentido que veremos en su lugar.

El ser físico, existencial, exige una causa de su existencia por la sencilla razón de que bajo todos sus aspectos existenciales es un ser compuesto: en sus operaciones y movimientos, aparece compuesto de substancia y accidentes; en sus transformaciones, aparece compuesto de materia y forma; en su mismo existir, se manifiesta compuesto de esencia y existencia, aquélla como limitación de ésta; todo él está compuesto de potencia y acto, por donde se le mire existiendo. Esto quiere decir que no puede ser causa de su existencia, porque, si lo fuera, existiría sin más, sin composición ni traba alguna. Así debe ser la causa de su existir: Existencia pura; su esencia es existir.

La esencia del ser físico interesa en tanto en cuanto se refiere a su existencia. Si la causa de su existencia es también causa de su esencia, es porque la primera *Causa* no depende de esencia alguna, y por eso es creadora, esto es, al dar la existencia da la esencia, más bien como limitación de la existencia, que para que *sea* algo.

Esta argumentación existencial para probar la existencia de Dios tiene un valor *físico* innegable, ya que se apoya en las propiedades existenciales del ser físico; mas Escoto la considera insuficiente, porque se trata tan sólo de una necesidad física, esto es, contingente en su raíz, además de que no puede descubrirnos de una manera positiva la radicalidad del ser divino.

En cambio, las propiedades trascendentales disyuntivas del ser no son propiedades existenciales o exclusivas del ser físico existente, sino de todo ser, de toda esencia real en sí misma. La necesidad de esas propiedades, en su forma disyuntiva, es absoluta como el mismo ser;

de tal manera, que si se da en el ser la parte inferior de la disyuntiva, por necesidad absoluta y esencial debe darse la superior. Además, tiene la ventaja de revelarnos, no por vía negativa como en la existencial, sino por vía positiva, por derivarse de la misma esencia del ser, los atributos del ser divino en su misma radicalidad esencial.

Escoto distingue dos clases de propiedades trascendentales del ser (*passiones entis*): las *passiones convertibiles simplices*, que son los llamados trascendentales (*unum, verum, bonum, pulcrum*), y las *passiones disjunctae*, que sólo son propiedades del ser en su forma disyuntiva (necesario-posible, increado-creado, infinito-finito). Estas propiedades son trascendentales lo mismo que aquéllas, porque trascienden todo género, como el ser. La *finitud*, por ejemplo, no es un género del ser, sino una propiedad disyuntiva del ser, como la *infinitud* [5].

La característica de las propiedades trascendentales del ser, en la metafísica de Escoto, es que de sí no son ser, esto es, no se predica de ellas el ser *in quid*, que es la predicación esencial y unívoca directa, sino sólo de una manera indirecta o *virtual* en cuanto son propiedades del ser [6]. Gracias a esta distinción, las propiedades trascendentales disyuntivas constituyen las últimas diferencias del ser, por las que podemos salir de la indiferencia o de la neutralidad del ser y afirmar de él, en forma disyuntiva, pero necesaria y real, todas aquellas propiedades que nuestro entendimiento descubre en la realidad del ser en su forma imperfecta.

Para una metafísica *a priori*, tal como debería ser la metafísica *en sí*, sería posible demostrar *a priori* o *propter quid* las diferencias del ser en su forma perfecta, y con ello demostrar *propter quid* la existencia de Dios, ya que la intuición del ser y de sus diferencias nos conduciría directamente a El. Pero *nuestra* metafísica es *a posteriori*, y, por lo mismo, sólo conocemos directamente el concepto de ser y las propiedades imperfectas, puesto que ellas solas pueden mover nuestro entendimiento. Conocemos, en efecto, el ser como finito, como contingente, como causado, mas no conocemos directamente el otro miembro de la disyuntiva;

---

[5] "Utrumque membrum illius disjuncti est transcendens, quia neutrum determinat suum determinabile ad certum genus." *Op. Oxon.*, I, d. 8, q. 3, a. 2, n. 19.

[6] "Ens inquantum ens potest habere passionem aliquam, quae est extra essentiam ejus inquantum est ens; sicut esse unum vel multa, actus vel potentia, est extra essentiam cuiuslibet inquantum est ens, sive quid in se", *Qq. subtil. in Metaph.*, l. I, q. 1, n. 23. "Quantum ad primum dico quod ens non est univocum dictum in quid de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis nec propriis passionibus entis", *Op. Oxon.*, I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 6.

por lo cual, *nuestra* metafísica sólo puede ser *a posteriori* y demostrar la existencia de Dios por demostración *quia* [7].

No se trata de una demostración *a simultaneo*, como si se nos dieran de una vez, *simul*, los dos miembros de la disyuntiva; sino que uno de ellos, el imperfecto, se nos da *a posteriori* por la consideración esencial de los seres, y el otro se demuestra por la necesidad del ser unívoco. Por otra parte, tampoco puede ser *a simultaneo*, porque, si bien es verdad que lo imperfecto exige lo perfecto, no es así a la inversa, es decir, lo perfecto no reclama lo imperfecto. Al conocer nosotros las perfecciones divinas en sí, no podemos deducir de ellas las perfecciones de las creaturas, porque la libertad divina es la raíz de todas ellas como de las creaturas mismas.

El método para demostrar la existencia de Dios, en Escoto, consiste precisamente en esto: en descubrir las propiedades esenciales del ser tal como aparecen en las creaturas, en su forma imperfecta, y, apoyándose en el concepto mismo del ser, como término medio unívoco, demostrar la necesidad de la disyuntiva en su perfección absoluta [8].

Mas, téngase en cuenta que este método es puramente esencial, es decir, se desenvuelve en el orden de la esencia. Esto significa que los argumentos no se apoyan en las causas, efectos, fines, formas o materias en sentido físico o existencial, sino en la *esencia* de la causalidad, de la efectividad, de la finalidad, de la formalidad o de la materialidad. El objeto de la metafísica es la esencia, toda esencia en sí misma, no las esencias existenciales como tales. Por consiguiente, cuando se habla de causa eficiente, no se entiende en sentido existencial de dar la existencia, sino simplemente de la *efectividad* esencial, común a toda causa eficiente; como cuando se habla de efectos, tampoco hay que entenderlo en sentido existencial, sino sólo de la *efectibilidad* esencial, común a todo efecto. De la misma manera, cuando se indica, como una de las últi-

[7] "Respondeo: oportet concedere quod termini concipiuntur a nobis et distincte; sed de illa parte disjuncti, puta infinito, necesse esse, et hujusmodi non oportet hoc concedere; quia conceptus proprius hujus non includitur in conceptu entis, cum communis est et subjectum metaphysicae nostrae; nec possumus devenire ad conceptum proprium infiniti per conceptum entis quem habemus, sicut de passionibus convertibilibus pervenitur per substantiam; nec aliquid aliud est motivum intellectus nostri, nec quod virtualiter contineat conceptum talis partis passionis disjunctae; quia sensibilia omnia, secundum totum illud quod movent sensum et intellectum nostrum, continentur sub imperfecta parte disjuncti." Cfr. C. R. S. Harris, *Duns Scotus*. Oxford, Claredon Press, 1927, t. II, p. 381.

[8] "Si aliquod ens est finitum, ergo aliquod ens est infinitum, et si aliquod ens est contingens, ergo aliquod ens est necessarium; quia in talibus non posset enti particulariter inesse imperfectius extremum, nisi alicui enti inesset perfectius extremum a quo dependeret." Cfr. *Op. Oxon.*, I, d. 39, a. 3, n. 13.

mas diferencias o propiedades disyuntivas del ser, el acto y la potencia, estos conceptos no encierran sentido alguno existencial o físico, sino la esencia del acto, que es la *actualidad,* y la esencia de la potencia, que es la *potencialidad:* si se da la potencialidad en el ser unívoco, debe darse necesariamente la actualidad.

En el orden esencial se da una jerarquía de esencias, lo mismo que en el orden existencial una jerarquía entre los seres. Acontece con las esencias lo que con los números: éstos no solamente son distintos, sino que, además, uno es mayor y otro menor. La cantidad de perfección constituye la distinción entre las esencias. Por eso, siendo muchas las propiedades esenciales que descubrimos en las cosas, como propiedades disyuntivas del ser, entre ellas se da un orden de prioridad y de posterioridad, de eminencia y de dependencia [9]. Al querer demostrar la existencia de Dios, no conseguimos nuestro objetivo sino al descubrir aquella propiedad radical de la que dependen todas las propiedades o atributos divinos. Mas, esto sólo se consigue ordenadamente, demostrando primero la realidad de una esencia absolutamente primera en el orden de la causalidad esencial, y, en segundo lugar, la necesidad de que esta esencia, por ser primera, sea infinita. Son las dos etapas que distingue Escoto en la demostración metafísica de la existencia de Dios por el camino de la esencia.

Finalmente—y esto es lo más difícil de comprender para los que no están acostumbrados a la metafísica de Escoto—, todo lo que es verdadero de las esencias metafísicas, lo es por necesidad de lo existente. Después de la época idealista, que ha puesto en tela de juicio la realidad de nuestros conceptos, es fácil tergiversar el pensamiento de Escoto considerándolo como un idealista prematuro. Evidentemente, no se trata de que nosotros podamos deducir la existencia, el orden y la conexión de las cosas, del orden y de la conexión de las ideas. Admitiendo incluso la realidad de los conceptos abstractos, tal como se afirma en toda metafísica realista, de la realidad de las esencias no se puede deducir la realidad existente. La razón última es porque las mismas esencias físicas o existentes sobre las que discurre nuestra mente, a pesar de ser reales, son contingentes. *Contingentes* significa aquí que todas las esencias de las cosas existentes, no sólo en cuanto a su existencia, sino en su misma esencia, es decir, en que *sean tales,* dependen de la libre elección divina.

Por lo tanto, al decir que todo lo que es verdadero de las esencias

---

[9] "Prius dicitur a quo aliquid dependet, et posterius, quod dependet." Cfr. *De primo principio,* ed. Evan Roche, Nueva York, 1949, p. 4.

lo es por necesidad de lo existente, sólo puede significar que la dialéctica de las esencias metafísicas, captadas por nuestros conceptos a base del concepto unívoco del ser, establece las reglas generales, según las cuales, si la libertad divina les confiere la existencia, deberán ordenarse las mismas cosas contingentes en su esencia física. Precisamente por esta razón señala Escoto como objeto de la metafísica las esencias en sí mismas, no las esencias físicas, para que sea una ciencia necesaria; y por la misma razón escoge este fundamento metafísico para probar la existencia de Dios de una manera necesaria, ya que lo existente, como tal, en su esencia y en su existencia, jamás puede tener semejante necesidad. En otras palabras: de las cosas contingentes, como tales, sólo podemos deducir una causa, pero no la necesidad metafísica de esta causa, y mucho menos su libertad o el obrar contingente de dicha causa; mientras que de las esencias, consideradas en sí mismas, se concluye, por una parte, la necesidad de la causalidad esencial, a la que deberán atenerse las cosas contingentes, y, por otra parte, que la causa primera, para que lo sea, debe obrar libremente al producir las cosas contingentes, es decir, debe ser infinita. No olvidemos que Escoto tiene siempre delante de sí, como enemigo filosófico, el necesarismo de la filosofía griega, incluso en la demostración de la existencia de Dios.

Para concluir la exposición de la técnica de Escoto en las pruebas de la existencia de Dios, todavía hay que insistir en que no se trata de una demostración *propter quid,* esto es, por la causa, ni siquiera cuando utiliza el argumento anselmiano para probar la infinidad, sino de una demostración *quia,* por los efectos. Sólo que, en metafísica, los efectos no son las cosas o los seres existentes como tales, sino las *propiedades esenciales* del ser en general en cuanto causado, condicionado, dependiente, finito, etc. Es por el conocimiento de los conceptos disyuntivos inferiores del ser que podemos demostrar *quia* los conceptos esenciales superiores. Lo que sabemos por la vía de los sentidos o de la experiencia es que el miembro inferior de los conceptos disyuntivos pertenece a un ser; por ejemplo, que algún ser es causado, posible, finito, etc. Mas, como estas propiedades no pueden pertenecer a algún ser, si las propiedades opuestas, las perfectas, no pertenecen a otro ser, es forzoso que la metafísica demuestre *a posteriori,* por los efectos metafísicos del ser, que existe un ser infinito, necesario, etc.

Por consiguiente, la demostración de la existencia de Dios de una manera necesaria, pero por demostración *quia,* pertenece a la metafísica y no a la física. Y, con todo—dice Escoto—, la ciencia que trata de Dios o que tiene a Dios por objeto no es la metafísica, por dos razones:

primero, por la razón general de que ninguna ciencia demuestra la existencia de su objeto; y, segundo, por una razón muy particular: porque nuestro entendimiento es incapaz de encuadrar en una definición distinta los conceptos supremos de las propiedades esenciales del ser: infinito, necesario, etc.; y, por eso, pasan a ser realidades trascendentes, objeto de una ciencia también trascendente: la teología [10].

La conclusión final de Escoto, que ya dejamos registrada en otro lugar, es que la demostración de la existencia de Dios, como ser infinito y consiguientemente libre—que es el verdadero concepto cristiano de Dios—, pertenece al teólogo que usa de la razón natural o de la metafísica, ya que sólo él puede conocer el alcance de los conceptos supremos del ser, por cuanto el objeto propio de *nuestra teología* no es Dios *ut haec essentia*, sino como ser infinito.

FRAY MIGUEL OROMÍ.

---

[10] "Nulla ratio propria Dei conceptibilis a nobis statim apprehenditur ab intellectu viatoris; igitur nulla scientia naturaliter acquisita potest esse de Deo sub aliqua ratione propria." Cfr. *Rep. Par.*, Prol., q. 3, a. 1.

EL PROBLEMA DEL SER Y LA FORMA ORIGINARIA DEL SER HUMANO

1

La concepción temporal y relativista del ser.

TODA acción que arranca propiamente del hombre presupone por necesidad el problema del ser, en el que ya nos hallamos fácticamente situados, a fin de que nos sea posible el hecho mismo de nuestra intervención en el mundo. Heidegger reitera con gran insistencia desde las primeras páginas de *Ser y Tiempo* la ineludible necesidad que apremia al filósofo de hoy para plantearse de nuevo y en su sentido más originario el problema del ser. Es la misma tradición de la cultura en que vivimos y hasta el lenguaje cotidiano y común los que irrumpen con su mecánica forzosa para obstaculizar que nos absorbamos de raíz en el sentido riguroso de los mismos vocablos que se usan. Esta misma tradición, que opera calladamente en el subsuelo de las convicciones más básicas, nos circunscribe además el horizonte y nos fija el ámbito de la posterior trayectoria en que se desenvuelven nuestras ideas. De este modo no resulta labor fácil que nos percatemos de este mismo hecho radical. Para que nos sea posible disminuir al menos estas limitaciones de origen no nos cabe otro recurso que volver sobre nosotros mismos, es decir, retrotraernos sobre lo que ya somos. Urge desnudarnos de la impronta del tiempo que nos constituye ya con la interpretación del mundo que nos rodea. Es un regreso al ser más radical que se presupone y dió origen a las interpretaciones con que nos encontramos sobre los entes del mundo y el ser que nosotros somos.

¿Qué somos, o cuál es la situación más básica en que nos encontramos al vivir, independientemente de toda interpretación, sea ésta producto del factor social o exigida ya por los mismos hechos originarios? Lo que primitivamente hallamos—según la respuesta de Ortega, que de-

fine muy característicamente la filosofía más de hoy—no tiene un ser aparte e independiente de nosotros, sino que agota su consistencia en ser facilidad o dificultad; por lo tanto, en lo que respecta a nuestra pretensión [1]. La realidad en que creemos vivir, con que contamos y a que referimos todas nuestras esperanzas y temores, es obra y faena de otros hombres y no la auténtica y primaria realidad. La realidad auténtica y primaria no tiene por sí figura. Es un enigma propuesto a nuestro existir. A este primario y preintelectual enigma reacciona el hombre haciendo funcionar su aparato intelectual que es, sobre todo, imaginación [2].

El hombre imagina una cierta figura o modo de ser la realidad. Supone que es tal o cual, inventa el mundo o un pedazo de él [3]. Sabe hoy que, por lo menos, esas figuras de mundo por él imaginadas en el pasado *no son* la realidad. Esos errores experimentados como tales son lo único verdaderamente logrado y consolidado [4]. Poner como condición a lo real que consista en algo idéntico fué la gigantesca arbitrariedad de Parménides. Desde Kant ha comenzado la filosofía a advertir que si es posible un conocimiento de la auténtica realidad tendría que consistir en un pensar que después de haber pensado algo sobre lo real, se vuelve contra lo pensado y resta de él lo que es mera forma intelectual, para dejar sólo en su desnudez la intuición de lo real. Las cosas son cosas porque son idénticas, por tanto, conceptos. La proto-cosa es el intelecto. El identifica, cosi-fica todo lo demás. Todas las cosas son ya meras interpretaciones. El hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone. Lo que encuentra son puras dificultades y puras facilidades para existir [5].

Por otro lado—continúa Ortega—, lo más importante que sobre el hombre y todo lo humano hay que decir es que nada en él, absolutamente nada, está exento de cambio [6]. Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado. La vida humana no es una entidad que cambia accidentalmente, sino, al revés, en ella la "sustancia" es precisamente cambio. Siendo el ser de lo viviente un ser siempre distinto de sí mismo, tendrá que ser pensado mediante conceptos que anulen su propia e inevitable identidad, es decir, la de los conceptos. Todos los conceptos que quieran pensar la auténtica

---

[1] ORTEGA Y GASSET: *Meditación de la técnica*, IV, en *Obras completas*, t. V, 1955, p. 339.
[2] ORTEGA Y GASSET: *Ideas y creencias*, II, en *Ob. compl.*, t. V, p. 399.
[3] *Ib.*, p. 404.
[4] *Ib.*, pp. 404-5.
[5] ORTEGA Y GASSET: *Historia como sistema*, en *Ob. compl.*, t. VI, 1955, pp. 29-33
[6] ORTEGA Y GASSET: *Vives*, en *Ob. compl.*, t. V, p. 494.

realidad que es la vida, tienen que ser "ocasionales". En el concepto ocasional la generalidad actúa invitándonos precisamente a no pensar *nunca lo mismo* cuando lo aplicamos [7]. Tome el lector su vida en un esfuerzo de reflexión. Al preguntarse por qué su vida es así y no de otro modo le aparecerán no pocos detalles originados por un incomprensible azar. Pero las grandes líneas le parecerán perfectamente comprensibles cuando vea que él es así porque, en definitiva, es así la sociedad donde vive y, a su vez, el modo de ser de ésta quedará esclarecido al descubrir dentro de él lo que esa sociedad fué antes y así sucesivamente. Verá en su propio e instantáneo hoy actuando y viviente el escorzo de todo el pasado. Es imposible entender bien lo que es el hombre si no se sabe bien lo que fué y nada puede estar verdaderamente claro en historia mientras no está toda ella clara [8]. El hombre se pregunta ¿qué es mi vivir? Y la respuesta es el descubrimiento de la trayectoria humana; su realidad es historia y no tiene otra cosa, por eso la historia misma, lo que ha pasado al hombre, constituye su original y sustantiva razón [9]. También, por lo mismo, considerar definitiva una filosofía es separarla del proceso histórico, colocarla fuera del tiempo. No necesitamos pensar que nuestra filosofía sea la definitiva, sino que la sumergimos como cualquiera otro en el flujo histórico de lo corruptible. Esto significa que vemos *toda* filosofía como constitutivamente un error. Mas los errores del pasado fueron errores necesarios para que el nuestro pudiera evitarlos. El tiempo de hoy reclama los tiempos anteriores y *por eso* una filosofía es *la* verdadera, no cuando es definitiva—cosa inimaginable—sino cuando lleva en sí las pretéritas y descubre en éstas el "progreso hacia ella misma". De este modo reconocemos en la filosofía el rasgo fundamental que tiene de humana ocupación: ser utopía. Todo lo que el hombre hace es utópico y no tiene sentido exigir su realización plena [10].

Este es a grandes rasgos en sus líneas más fundamentales, para Ortega, el ser que el hombe descubre al reflexionar sobre el mundo en lo que éste nos da de realidad radical, y ésta es la misma vida del hombre en su forma última y más originaria.

Heidegger reconoce asimismo en la historicidad, por nuestra dependencia del pasado, el factor que nos constituye actualmente y considera la forma temporal propia del ser del hombre como el genuino horizonte

---

[7] Ortega y Gasset: *Historia como sistema*, en *Ob. compl.*, t. VI, p. 35.
[8] *Ib.*, p. 43.
[9] *Ib.*, pp. 49-50.
[10] Ortega y Gasset: *Prólogo a "Historia de la Filosofía" de E. Brehier*, en *Obras completas*, t. VI, pp. 417-8.

para toda comprensión e interpretación de lo que sea el ser[11]. También es similar a la concepción de Ortega el tipo de ser que se descubre en el mundo ante la acción del hombre y que define por el ser instrumental o el ser a la mano[12].

2

El ente frente al ser.

Ahora bien, ante estos particulares intentos de solución, urge más aún preguntarnos: ¿qué somos de verdad, o cuál es la situación más básica, previa a todo desarrollo de la vida, que condiciona por eso de raíz todo ulterior encuentro con el ser del mundo y con el ser que nosotros somos? ¿Es el ser un caos sin forma y sin figura, obra por otra parte de un ente esencialmente temporal y mudable por su constitutiva condición, que no tiene más remedio para existir que forjar un orden o figura en el caos enigmático del mundo más primitivo y en la realidad de la propia vida? Es cierto que ahora, al reflexionar, nos encontramos ante el mundo con un ser ya regulado en sus líneas más básicas y que imprime un orden de contextura y de función en la realidad del mundo y en la realidad que nosotros somos.

Mas la reflexión que constata este hecho obvio, también exige en un esfuerzo de máxima claridad y pulcra distinción que se fijen las características rigurosamente auténticas que se acusan en él para que nos sea posible descubrir los factores más primarios en que se apoya o en que se funda este mismo hecho vital en que nos encontramos ahora inmediatamente.

Heidegger nos pone en guardia al advertir desde los primeros pasos que el ser de los entes no "es" él mismo un ente. El primer progreso filosófico en la comprensión del problema del ser no está en "contar cuentos" (Platón, Sofista, 242 c), es decir, en determinar un ente en cuanto ente reduciéndolo a otro ente como a su origen, igual que si el ser tuviese el carácter de un posible ente[13]. Por otra parte, al hablar del ser, aquello de que se pregunta es el ser de los entes mismos. A éstos se les interroga acerca de su ser. Ente es todo aquello de que hablamos, que mentamos, relativamente a lo que nos conducimos de tal o cual manera; ente es

---

[11] M. HEIDEGGER: *El Ser y el Tiempo* (México, 1951), n. 5, p. 21.
[12] *Ib.*, n. 15, pp. 78-84.
[13] M. HEIDEGGER: ob. cit., n. 2, p. 8.

también aquello que somos nosotros mismos y la manera de serlo [14]. Ahora bien; si el ente es el *datum* radical y el ser en su sentido ya propio y específico es lo que buscamos sobre el mismo ente sin ser aún un *datum* como lo es el mismo ente, urge ante todo determinar con máxima precisión el sentido más propio de lo que entendemos o a lo que nos referimos por ente al preguntar ya por el ser de los entes. El ente no cabe, en este supuesto, constituirse por una interpretación, pues la interpretación ha de reflejar no el carácter propio del ente sino en rigor el carácter del *ser de los entes*.

Nos encontramos así, pues, que al referirnos a los entes intentamos determinar la realidad más originaria con que se encuentra la vida al ser ésta una realidad ya dada y obvia en sí, es decir, una realidad estrictamente fenomenológica. Pero este *datum*, que es el más radical de que disponemos, tiene a su vez la peculiaridad de plantearnos el problema sobre algo no patente, al menos como *datum* primario, es decir, que el ser de los entes no coincide en su forma específica con la realidad pura que denominamos ente. Mas, también, por otro lado, el ser pertenece y hace relación a la realidad primaria con que nos encontramos, y es esta misma realidad la que nos urge por su carácter peculiar a interrogarnos sobre el ser de los entes.

Salta, pues, a la vista la urgencia ineludible en deslindar con la máxima precisión el sentido que se otorga al ente en contraposición ya al sentido propio del ser de los entes. Heidegger en el texto antes citado [15] nos adelanta una especial determinación de lo que significa o a lo que nos debemos referir con el vocablo ente. Pero es más propio y legítimo insistir en la significación de realidad primaria y presupuesta en todo ulterior problema. De hecho en cualquier intento de clarificación hay que partir de los datos primarios que no admiten ulterior reducción. Y el dato primario ha de consistir en una realidad ya obvia en sí misma, y no en rigor en una incógnita que no tendría, para lo que se busca ahora, sentido alguno. Toda clarificación ha de moverse en sus orígenes en datos estrictamente fenomenológicos y por fenómeno hay que entender lo puramente obvio, lo manifiesto en sí, prescindiendo de toda teoría y de toda interpretación que no se ajuste a registrar y fijar el mismo fenómeno o la realidad primaria tal como ella se nos manifiesta en su entidad auténticamente propia.

Si se repara, con el análisis, en el momento actual en que ya somos

[14] *Ib.*
[15] V. texto de la nota anterior.

en una plenitud de desarrollo a través del tiempo, es fácil constatarnos sumergidos cotidianamente en un quehacer de la vida. Se vive en plena acción con el esfuerzo de realizar o plasmar sobre el mundo que nos rodea el propósito que previamente hemos escogido ante las posibilidades que el hombre encuentra para el propio vivir. Es innegable la riqueza de elementos que implica este fenómeno de la vida común y cotidiana. Elementos que no se registran ni en un mismo estrato de originalidad ni con un ser de presentación uniforme. El actuar incluye la circunstancia del mundo sobre que actuamos y los medios con que actuamos; el previo propósito que se escoge entre las varias posibilidades que se nos abren al vivir. Estas posibilidades son modos entitativos de presentación que en su ser específico se distinguen radicalmente de lo que ya somos y ya tenemos ante la actual circunstancia del mundo. La elección, por su parte, se nos acusa moviéndose a impulsos de un previo interés por la realidad que no somos aún o no tenemos ahora. Con el ser propio actual y ante la circunstancia del mundo que inmediatamente nos rodea, se nos da, por parte nuestra, una proyección en modos de ser propios y en modos de ser de la circunstancia mundana que de hecho actualmente no se realizan ni en nosotros ni en el mundo. Nos encontramos, por consiguiente, viviendo en dos planos distintos: en lo que ya somos ahora y ya es actualmente en lo que nos circunda, y además en lo que pretendemos que sea en nuestro mundo y en nuestro ser propio. Esta pretensión supone un conocimiento previo de las estructuras de los entes del mundo y de la estructura que somos nosotros. Esta misma dualidad propia de toda acción, ¿no alude ya a la existencia presupuesta de los dos sentidos radicales con que nos encontramos al vivir, esto es, con el sentido especial de ente y con el sentido más particular del ser de los entes?

Un análisis más detallado cabe que nos permita aclarar lo que de hecho caracteriza a esta realidad más primaria y con la que contamos ya al vivir actuando en el mundo. ¿Con qué nos encontramos de verdad, o cuál es la situación previa que implica todo intento operativo? Existir actuando y también existir con el propósito de actuar es encontrarnos sin duda existiendo ya en el mundo. Mas este existir en el mundo, y mejor dicho existir con el mundo, si se reduce a los datos más radicales y presupuestos, es siempre y tan sólo un existir que consiste, en primer lugar, en ver, oír, oler, gustar, o sentir táctilmente una pluralidad heterogénea de realidades concretas sin que se presuponga ninguna clase de interpretación sobre lo dado inmediatamente. El útil o instrumento, lo fácil y lo difícil para la actuación, presupone ya la realidad determinada que nos ofrece cualquiera de los llamados sentidos corporales y

que adopta además el carácter de medio o instrumento, fácil o difícil, para desarrollar el intento operativo. Sin duda nuestra actuación presupone otros requisitos, pero es evidente que hemos de contar ante todo con que nos hallamos ya inmersos en el mundo y mundo es por de pronto lo meramente visto, los puros sonidos, olores, gustos, las realidades táctiles en el modo en que se nos ofrecen primariamente sin ninguna clase de interpretación sobre su ser o consistencia. Yo soy un puro constatar o mero darme cuenta de estas realidades primarias en su inmediatez y concreción, y ellas lo puramente manifestado.

Nuestro existir se reduce, por tanto, al hecho puro de constatar o darnos cuenta de este mundo y con él del hecho que somos, es decir, una realidad también concreta de conocimiento, si por conocer entendemos en su primera raíz este hecho de pura manifestación en que se da inmediatamente lo manifestado y la realidad a que se manifiesta. Es cierto que por conocer, en el uso más corriente de este vocablo, entendemos un caso más particular y preciso, pues suele aplicarse con más frecuencia no a la pura manifestación de los entes sino en rigor a la interpretación del ser de los entes. De ahí el posible equívoco al reducirlo ahora a este fenómeno más primario de la vida. Con todo, este uso más general, a falta de otro vocablo con esta significación más amplia, halla su fundamento en el matiz común de manifestación o presentación que caracteriza a todos los hechos propios de conocimiento y que en su raíz se da en la realidad primaria de la vida.

Los entes son, así pues, las realidades radicales con que nos encontramos al existir. Y el existir en su origen es un existir con el mundo en que el mundo se nos da escindido inicialmente en una pluralidad de realidades inmediatas y concretas, y yo soy el hecho también concreto de constatar o darme cuenta de lo puramente visto, de los sonidos, de las realidades olfativas, gustosas, y las puramente táctiles como la presión, el roce, el frío y el calor. ¿Cabe, por consiguiente, calificar a esta realidad primaria de un puro caos, sin figura determinada, o de un puro enigma, o también de puras facilidades o dificultades? Es evidente que lo fácil o difícil lo es en relación con la vida cuando ésta se desarrolla ya con el propósito de la acción, mas no ante las primarias realidades que pueden motivar el intento operativo. El enigma sólo tiene sentido al aludir a una realidad no patente y no cabe plantearse más que ante una realidad ya previamente dada. Lo meramente visto, los puros sonidos y las demás realidades primarias con que nos encontramos en el primer origen, no son un puro caos sin ninguna clase de figura en su entidad manifiesta. Al existir viendo, lo visto se nos acusa en sí como

una pluralidad concreta de colores y tonos luminosos distribuídos en un orden determinado de presentación, con una zona más clara y distinta en que nos centramos al ver, y otra más oscura y confusa en que la primera viene enmarcada. Vivir puramente viendo, sin interpretación ninguna de lo visto que no sea la misma realidad con sus tonos de luz y sus diversos colores que en sí mismos se nos manifiestan, es constatar ya una realidad pluriforme con su tonalidad policromática diversa y concretamente distribuída dentro del ser uno global que se nos ofrece. No cabe calificar a esta realidad de un puro caos o de un previo enigma sino que se nos presenta en rigor ya patente en sí con su pluralidad de tonos concretamente distribuídos en un todo que también se nos da en forma concreta y determinada. Yo tampoco soy un puro caos sino un modo peculiar concreto de existir, esto es, esta determinada constatación de estos entes inmediatos y concretos que se manifiestan ahora en sus particulares modos entitativos.

3

El sentido primario del ser.

Ente es, por tanto, la realidad primaria que somos al existir y la realidad primaria del mundo con que nos encontramos existiendo. Mas este existir y este mundo no es en sí y tal como se nos manifiesta en su primer origen una realidad puramente caótica o enigmática sino en primer lugar algo ya determinado con su figura y sus modos entitativos peculiares que se distribuyen en un modo de ser concretamente inconfundible. Si de hecho con posterioridad la vida se nos presenta también como un verdadero problema al encontrarnos ya ante un caos y un auténtico enigma para el propio existir, esta posterior situación no anula el carácter previo de la realidad más radical en que ya somos al existir originariamente con el mundo. La vida se nos acusa entonces en diversos estratos por la misma complejidad de factores con que se desarrolla, si bien en un orden de subordinación dentro de su estructura en la plenitud de su proceso en el tiempo.

El caos relativo, el problema y el enigma rigurosos surgen en verdad, no ante los entes ya manifiestos en su carácter propio de entes, sino más bien al interrogar ya sobre el ser de estos mismos entes. Esta interrogación se nos impone de hecho porque los entes y la vida no se reducen a la situación primaria en que nos encontramos desde el primer origen. La primera manifestación de los entes es un conocimiento intuitivo

de su realidad concreta y actual que nos es peculiarmente presente en un modo de ser propio e irreductible. Su carácter diferencialmente típico tan sólo se nos acusa al sobrevenir un nuevo modo de presencialidad con las variaciones que se producen en el campo de los entes manifestados. Este campo no permanece invariable y uniforme. Con sus variaciones se sustituyen unos elementos por otros; ya es una nueva tonalidad luminosa la que ingresa en él, u otras modalidades táctiles, sonoras, olfativas o gustosas. Mas esta variación en el mundo originario no se constriñe a la mera sustitución de unos elementos por otros. Para que se acuse esta misma dualidad diferencial es preciso además que se mantengan frente a la vida los mismos elementos sustituídos, aunque el carácter de esta ulterior manifestación no coincida con el carácter propio de la manifestación originaria. La variabilidad implica la sucesión y arranca ya de ésta el carácter estrictamente temporal. Lo que es en el momento presente, se vuelve en la realidad ya pasada, en lo que ya no es ahora pero sí es en el modo de ser pretérito, en lo ya sido. La vida se estructura entonces con una dualidad de conocimiento en su propia raíz, para que el hecho mismo de la variación mundana de los entes pueda acusarse ante la propia vida.

Contamos, así pues, con dos modos radicales de manifestación de los entes que se especifican entre sí al sobrevenir con las variaciones mundanas la nota estricta del tiempo. La forma de ser que se nos da en su primer origen se nos acusa con el carácter riguroso de tiempo presente, de lo que es ahora, de lo dado en forma intuitiva frente a la manifestación posterior que alude de sí a esta misma realidad previa. Esta posterior manifestación adquiere por eso un carácter derivado frente a la entidad objetiva originaria a que alude. En el desarrollo del propio ser se origina, así, el *ahora* y el *antes* en relación con los espectáculos del mundo. Lo que se nos dá ahora, al variar la circunstancia mundana, ya no es en el modo de manifestación que nos fué dado. Una ulterior realidad o al menos un nuevo tono o un nuevo aspecto objetivo sustituye a la primera manifestación. Mas también con el nuevo campo que nos es rigurosamente presente en su manifestación intuitiva, se mantiene ante nosotros la realidad o modalidad anterior, más o menos clara o confusa y con el carácter de lo que ya fué, de lo ya sido. Nos constatamos viviendo ahora ante el mundo en la realidad que se nos presenta en su formal intuición, pero no iniciándose el vivir frente al mundo, sino, al vivir ahora, habiendo vivido también además una realidad de este mismo mundo. Nos encontramos viviendo con realidades que son ahora y otras que han sido y a nosotros también siendo ahora y habien-

do sido. Tan sólo con estos presupuestos que se implican en todo su rigor, nos es posible constatar el hecho de las variaciones o cambios del mundo, que por otra parte se nos imponen como un hecho estrictamente fenomenológico, es decir, obvio o patente en su propio ser.

Nuestro vivir no se reduce, aun así, en su función primaria de conocimiento, a esta dualidad característica de manifestaciones primordiales. El conocimiento se enriquece con una ulterior modalidad funcional. Entre los entes, ya sean del campo intuitivo o bien del campo propio de presentación derivada, constatamos identidades parciales o fragmentarias que se realizan en los elementos objetivos. Cabe distinguir, entre la pluralidad heterogénea de los entes, unos que se engloban en el sector luminoso, otros en el sonoro, en el gustativo, en el campo del olfato o en el táctil. Además de darnos cuenta de cada ente en su entidad globalmente singular, constatamos también en dichos entes afinidades rigurosamente parciales. Por ejemplo: esta peculiar extensión de color—la silla—se distingue ciertamente de todo objeto visual—p. e., esta mesa—, tomados ambos en su entidad completa, y más aún se distingue de todo objeto sonoro, gustativo, táctil o gustoso, tomados todos ellos en su respectiva realidad plenaria. Pero también es fácil comprobar que dos objetos sonoros o dos objetos luminosos coinciden entre sí parcialmente en el factor sonido o en el factor color, mientras que esta misma coincidencia no se da entre un ente sonoro y otro luminoso o táctil. Esta coincidencia parcial no anula por eso que cada realidad en su ser plenamente íntegro no se identifique con ninguna otra de las realidades restantes. Ningún objeto en su integridad total, sea de la clase que sea, perteneciente al mundo intuitivo, se identifica con ningún otro perteneciente también al campo de la intuición.

Hay que añadir además lo que sigue: estas fragmentaciones o características parciales de los entes, por ejemplo el color, nunca se nos dan en la zona intuitiva sin determinarse en forma concreta, es decir, el color, por ejemplo, sin adoptar un tono y una forma particular, de manera que las características fragmentarias—el color, su forma y su tono—se nos ofrecen intuitivamente fundidas entre sí como una sola entidad realmente indivisible. Cada una de estas características en su carácter propio formal no admite realizarse en el campo intuitivo por sí sola, sin fundirse ya con las restantes, para darnos de este modo la concreción particular más ricamente matizada de un objeto concreto. No obstante, sí podemos aludir tan sólo al color sin que concretemos su tono o la forma determinada, cuando nuestra referencia se mueve ya dentro del campo del conocimento propiamente no intuitivo, es decir, del

que se deriva de él en una nueva forma de presentación temporal. En este nuevo campo cabe que los elementos objetivos se empobrezcan en relación con lo que se nos dió originariamente en la pura zona intuitiva. Este empobrecimiento consiste en un distinguir o presentar un elemento objetivo parcial sin la modalidad concreta que se nos acusa en su ser intuitivo. Nos es posible constatar de hecho, tanto la realidad de los entes en su concreción particular, como también sus características parciales o fragmentarias que los convierten en más o menos afines entre sí. Y estas características lo son o pertenecen a los entes concretos en su singularidad propia.

Por consiguiente, al existir en el mundo, nos encontramos de hecho en que la relación existencial originaria se amplía con una riqueza mayor y no consiste sólo ya en la pura constatación de los entes mundanos en que el existir es no más un existir en forma concreta de constatación de los entes y éstos en la forma existencial concreta de entes. También yo existo ahora constatando que los entes *son* en forma de color, de sonido, de realidad táctil. Desde este momento se nos da una primera contraposición entre el sentido de *ente* y el sentido de *ser* de los entes. El ser expresa aquí un elemento parcial constitutivo del mismo ente y manifiesto aquél en sí mismo, sin ninguna ocultación o velamen. Tanto se nos manifesta el ente, como sus determinaciones o características de ser, que constituyen de hecho la realidad propia del mismo ente.

Así, pues, el primer sentido de ser contrapuesto al sentido de ente supone ya en nosotros la función cognoscitiva fragmentadora o de distinción de la realidad previa que encontramos al existir. Y por otra parte tan sólo nos cabe hablar de identidades rigurosas contando con este tipo de conocimiento de distinción o fragmentador y al situarnos además no ante las realidades propiamente intuitivas, sino frente a los elementos de presentación derivada o irreal. Lo que se nos da en la intuición estricta reviste siempre la modalidad concreta y rigurosamente singular. Si de hecho es posible plantearnos el mismo problema de lo que es el ser y lo que sea el ente, tan sólo lo logramos a base de estos mismos presupuestos. Todo caracterizar, aunque sea el carácter propio de lo que es ente contrapuesto al sentido de ser, implica por necesidad la función distintiva o fragmentadora con que aludimos a este carácter común de ente en cuanto ente.

4

El sentido del ser frente a la acción del hombre.

Es obvio, por tanto, que este primer sentido del ser no nos sitúa aún ante ningún caos o puro enigma, ya que en esta primera situación todo lo que se nos da, así los entes como su ser—en este su primer sentido—, nos es patente y sin velamen de ninguna clase. El problema real de la vida surge ante una ulterior situación que se nos crea frente al mundo. Vivir es conocer, relacionar lo conocido, pero también es sentir el mundo, conmovernos con agrados o desagrados ante las manifestaciones mundanas. Y este sentir el mundo nos liga ya, por medio del interés, a la propia existencia. No cabe desde ahora la fría impasibilidad desinteresada ante los espectáculos del mundo que nos impresionan diversamente. Si somos en el primer fundamento fenomenológico una pura constatación o un darnos cuenta del mundo y de nosotros mismos, esta constatación se reviste además con el sentimiento y éste nos constituye de sí apasionándonos por el mundo y por lo que nosotros somos.

Esta pasión por la existencia que brota en su origen de la propia vida del sentimiento, adquiere un significado aún más decisivo al experimentarnos además con el poder o la virtualidad de transformar por nosotros mismos la circunstancia del mundo. El sentir impone a la vida con sus agrados y desagrados las preferencias que nacen del interés ante las manifestaciones mundanas. Si el mundo, por su parte, se nos impusiera en su curso con un rigor inflexible sin posibilidad por parte nuestra para intervenir en las manifestaciones que nos afectan, aun viviendo ligados a la pasión por la vida, no se transformaría ya ésta en un angustioso o esperanzador problema ante los anhelos que nos agitan y nos constituyen con la vida sentimental. Vivimos sintiendo y con un sentir en que la pasión no se calma satisfactoriamente y sufre por los espectáculos del mundo. Vivimos sintiendo, mas con un anhelo que nos desasosiega ansiosos de otro modo de vida que de hecho no tenemos ni somos actualmente. Y es en rigor este vivir agitado el que nos sitúa ante el auténtico problema vital frente al mundo, ya que también nos experimentamos con la virtualidad propia de intervenir sobre la circunstancia del mundo para que logremos una posible transformación más concorde con las ansias del sentimiento.

Todo problema envuelve ya un enigma o una incógnita rigurosa. Y el problema auténtico ante el cual nos sitúa originariamente el propio

vivir es el problema que surge frente al mundo al acuciarnos sus manifestaciones con las resonancias afectivas. La inquietud propia sentimental nos desasosiega con un anhelo insatisfecho y que se siente además, ante experiencias nacidas casi espontáneamente, capaz de dirigir en parte el curso de las transformaciones mundanas. Es esta posible transformación la que nos abre el interrogante preciso sobre el ser de las realidades del mundo. Y es ahora este sentido más peculiar del ser el que nos sitúa ante una rigurosa incógnita, esto es, el problema ya objetivo de cómo sean las realidades del mundo al tomarlas como medio o instrumento para actuarnos con ellas y conseguir, al transformarlas, el intento de las ansias afectivas. Y es este sentido más propio del ser el que se elabora ya a base del sentido más primario y previo que se constituye con la relación más radical que somos frente al mundo.

En efecto, todo actuar por parte nuestra presupone que nos proyectamos previamente en una situación ulterior frente al mundo. La vida se desarrolla desde su curso más inicial experimentándose, ante las diversas circunstancias dadas con espontaneidad, con agrados y desagrados que se acusan en relación con el mismo mundo. Yo soy siendo ahora y habiendo sido. La variabilidad del mundo ante el que me encuentro repercute e implica la variabilidad del propio ser que yo soy. Con las alteraciones mundanas se tiñe también la vida con diversas conmociones del sentimiento. Yo soy ahora constatando y sintiendo la circunstancia actual del mundo que se me ofrece, mas yo además me constato habiendo sido en otra situación frente al mundo con una diversa manifestación y con otra resonancia sentimental. El ser que yo soy se vive, por tanto, en el curso del tiempo, en dos modalidades circunstanciadas que no coinciden entre sí íntegramente. Lo que soy ahora en su plenitud total frente al mundo no es lo que fuí antes en mi ser pleno ante el mundo que se me manifestó. El sentido, no obstante, de esta peculiar experiencia de ser yo ahora y de haber sido, reclama para experimentarme tal como soy, es decir, siendo ahora y habiendo sido, que si las modalidades en su plenitud concreta de ser no coinciden totalmente entre sí, se identifiquen a pesar de todo en un núcleo parcial entitativo que se plasma en forma circunstanciada distinta ante el curso también distinto del mundo. Mas este experimentar el ser propio parcialmente idéntico y en parte distinto, aunque siempre en una concreción realmente una de ser, tan sólo nos es posible porque distinguimos o fragmentamos, con la función del conocimiento, lo particular frente a lo genérico, el modo concreto en que nos encontramos siendo y habiendo sido, con el modo también común de ser y haber sido en lo que fuimos y en lo que somos ahora.

Toda actuación humana que se vive procediendo de nosotros, presupone ya esta experiencia en que el propio ser se acusa con un núcleo común en su realidad ante las concreciones particularmente distintas en que él se plasma dentro del curso del tiempo y de las variaciones del mundo. La reflexión tan sólo explicita lo que ya se halla implicado en este mismo hecho, al destacar con claridad y distinción lo que se nos da más o menos oscura y confusamente en las experiencias espontáneas de la vida. También para actuar en el mundo se presupone además prever la circunstancia que nos rodea en otro modo de ser del que ahora se nos ofrece en su actualidad mundana. Todo intento operativo se dirige por su misma esencia a modificar o transformar la situación en que ya nos encontramos frente al mundo. Tan sólo somos en rigurosa conexión con los otros seres y todo cambio en el propio ser que vivimos ha de arrancar, por la misma esencia intencional que nos constituye, de la modificación misma que se opera en la circunstancia del mundo.

Vivir es actuarnos, sin duda alguna, mas este vivir se muestra en sí con una gran riqueza de complexión estructural. Sólo se da la actuación al fundarse ya en el conocimento distintivo que fragmenta las unidadades entitativas originarias para poder captar en nosotros la identidad que somos a través del tiempo y de las variaciones en que nos vivimos siendo; y en el mundo, con las modalidades fragmentadas en él, opera la previsión de un nuevo tipo de ser que intentamos introducir en la circunstancia mundana. Este intento operativo exige también no sólo anticipar cognoscitivamente la futura modalidad de los seres del mundo, sino que en alguna forma conozcamos o contemos con sus estructuras y su dinamismo peculiar. Es cierto que la vida con su insatisfacción se dirige en su objetivo último a calmar las ansias sentimentales. Mas somos en el ser puro fenomenológico una realidad vertida esencialmente hacia el mundo por nuestro carácter rigurosamente intencional. Es el mundo el que nos desasosiega de raíz con sus pluriformes manifestaciones y es hacia él hacia el que se dirige nuestro intento para modificar o conservar estas mismas modificaciones mundanas. Los entes del mundo se nos acusan en dicho caso resistiendo con sus estructuras o bien cediendo a la propia acción y no es fácil frecuentemente lograr aquellas modificaciones que respondan de hecho a las ansias efectivas.

Pues bien, es ya en esta situación concreta de nuestro vivir cuando el mundo se nos impone con el carácter de un problema que es preciso resolver. El mundo es una realidad fluyente con sus manifestaciones profusas que nos originan a su vez muy diversos sentimientos. El vivir, en cambio, no se satisface con las conmociones que se nos crean espon-

táneamente y es, ante este desasosiego sentimental que nos impulsa a la acción, cuando la circunstancia del mundo se nos acusa como un problema apremiante ante el cual nos encontramos originariamente perdidos. La intención operativa no se dirige a actuar sin más ni más en el propio contorno. La actuación va regida por un anhelo que nos circunscribe lo que de hecho intentamos. Y este intento se dirige a una modificación o transformación muy concreta del mundo, es decir, aquella que por su modo de ser sea capaz de sustentar las manifestaciones apropiadas para calmar las ansias del afecto. En este caso nos es indispensable el conocimiento previo de los factores decisivos que regulan el desarrollo de las manifestaciones mundanas. Este es el sentido actual que demandamos al mundo y que nos es en su primer origen un riguroso enigma.

Este preguntar en esta situación dada por lo que es el mundo supone, por tanto, un nuevo sentido del ser en que no se descubre aún su auténtica realidad. Por el contrario, no sólo el ser en este caso se constituye en una incógnita sino además en un problema estrictamente vital cuya solución nos urge en un sentido u otro para el desarrollo concreto de la propia vida. Este sentido del ser implica por un lado la actitud o relación precisa que el hombre ha de adoptar con su actuación frente al mundo a fin de que se nos dé o se nos ofrezca con la modificación manifestativa que nos demanda el ansia del sentimiento. Es decir, supone al hombre en actitud de actuar sobre el mundo y además supone que admite éste de sí en su curso temporal una ordenación regulada de manifestaciones previsibles y en conexión precisa con unos factores, sean mundanos o ajenos al mundo, con los cuales nos cabe de hecho relacionarnos. El sentido ya más especial de este tipo de ordenación del mundo, así como también el sentido propio de la naturaleza particular de los factores de que depende este desarrollo de las manifestaciones mundanas, ni es ni ha sido uniforme para la comprensión del hombre, situado también éste en el proceso del tiempo. Pues este sentido del ser es un hecho dado con el cual nos encontramos ya originariamente al encontrarnos con el mundo.

En efecto, vivir no es sólo encontrarnos con la realidad del mundo físico sino además con la realidad del mundo social que se constituye con las otras vidas que son ahora y que ya han sido, con sus problemas y las soluciones que han elaborado penosa y paulatinamente. El factor social en el que nos encontramos desde el mismo origen de nuestra vida nos adelanta el sentido concreto de lo que es el mundo, los entes con que hemos de contar para el desarrollo de la propia existencia. Este sentido del mundo no se nos da, empero, como se nos da ahora la reali-

dad inmediata sobre la que se pretende actuar. Nos es obvia y patente en sí la circunstancia actual, pero no lo que ésta ha de ser en el momento futuro, y es precisamente la realidad futura la que nos inquieta ahora con su ser para que nos permita el logro de las ansias afectivas. Esta interpretación del ser del mundo que encontramos ya elaborada por el factor social no ha sido ni es uniforme para cada vida. Cabe, como se ha hecho, situar el factor decisivo que regula las manifestaciones mundanas fuera del mismo mundo, e interpretando dicho factor como una voluntad demoníaca o bien propiamente divina, de la que depende o al menos puede depender el curso fáctico del mundo. Y cabe también que las leyes reguladoras constituyan el ser intrínseco y necesario de la realidad del mundo y con una necesidad rigurosamente absoluta o más o menos relativa.

Todas estas diversas convicciones se registran en el curso de la historia del hombre y por eso tampoco su actitud ha sido ni es rigurosamente idéntica al situarse ya cada hombre con su acción frente al mundo. Mas siempre aquí el sentido del ser incluye el sentido de una modificación que se opera en el mundo y en que nos cabe a nosotros intervenir por mediación de los mismos factores que regulan el curso mundano, sean estos factores o bien una voluntad soberana que nos cabe volver favorable o propicia, o bien unas leyes intrínsecas con necesidad absoluta o más o menos relativa y cuyo descubrimiento permite por parte nuestra su relativa utilización. Tan sólo cabría renunciar a todo sentido del mundo en cuanto accesible éste a nuestra propia intervención—mediata o inmediata—, si el mundo en su despliegue fuese una realidad enteramente inexorable con una absoluta e inflexible rigidez que de raíz eliminase ya el drama particular de nuestra vida. Lo característico en el vivir actual radica en el desasosiego frente al mundo y un desasosiego capaz también de una intervención operativa sobre el mundo, mediata o inmediata. Con la propia actuación intentamos lograr en el mismo mundo o bien la permanencia de lo que ahora ya disponemos o bien una ulterior estructura en nuestra circunstancia más concorde con las ansias afectivas.

Por consiguiente, este sentido más particular de lo que es el ser nos sitúa por un lado ante el mundo, mas no sólo en rigor ante el mundo en su circunstancia dada ahora actualmente, sino también ante la circunstancia propiamente advenidera y que en su realización temporal depende en parte de la propia voluntad. Por otro lado, no nos basta con nuestro mero querer; es forzoso además que éste se atenga a los factores objetivos que regulan o influyen en el propio curso del mundo. De ahí

la interrogación inexorable o el enigma de esclarecimiento decisivo para la vida y que el hombre se ha esforzado en desvelar penosamente y con un acierto más o menos parcial. Experiencias muy fáciles e inmediatas nos aleccionan prontamente de que nos cabe de hecho una intervención parcial sobre el mundo, sin que se decida por eso aún el sentido más remoto de todos los factores que con ella han de intervenir en esta parcial intervención. El hombre se da cuenta de su poder de desplazarse al menos en el espacio y de modificar la situación y la estructura de algunos objetos que nos rodean y ceden fácilmente al impulso de la acción que arranca de nosotros.

Puede acaecer—escribe Ortega—que las cosas no tengan ellas por sí un ser y precisamente porque no lo tienen, el hombre se siente perdido en ellas, náufrago en ellas, y no tiene más remedio que hacerles él un ser, que inventárselo. Entonces el ser de las cosas no lo tendrían ellas por sí solas, sino que surgiría únicamente cuando un hombre se encuentra ante las cosas teniendo que habérselas con ellas. Yo necesito saber a qué atenerme con respecto a las cosas de mi circunstancia. Este es el sentido verdadero, originario del saber: saber a qué atenerme. El ser de las cosas consiste, según esto, en la fórmula de mi atenimiento con respecto a ellas[16]. Es cierto, este sentido más particular del ser surge, es decir, se nos plantea inexorablemente al situarnos ya ante la acción sobre el mundo y una acción que brota de nosotros mismos, del propio querer. Sin embargo, para que esta acción se pueda realizar en consonancia con lo que la vida nos exige, nos plantea la urgente interrogación de *cómo es el mundo, los entes mundanos, no en lo que son ya ahora, sino en lo que pueden ser y son de hecho en su despliegue temporal*. La laboriosidad y hasta la angustia del vivir nace, por eso, no de que debamos construir el ser por cuenta propia e independientemente de las cosas, sino, por el contrario, de que es forzoso descubrirlo en el mismo mundo, en los entes mundanos y en los factores que regulan su curso independientemente de la propia voluntad. Saber a qué atenerse respecto al mundo es así saber cuáles son las estructuras y los factores previos con los que hemos de contar para que el mismo mundo nos tolere o admita la nueva circunstancia que la acción del hombre pretende introducir en los mismos entes del mundo. Nuestra pretensión será muy diversa, aun al situarnos ante unos mismos entes mundanos, mas siempre supone que éstos, para manejarlos nosotros, admitan de sí este mismo

[16] Ortega y Gasset: *En torno a Galileo*, VII, en *Ob., compl.*, t. V, pp. 84-5.

manejo o esta utilización, aunque sea preciso por nuestra parte someternos a sus estructuras y a los factores objetivos que las regulan.

La participación que nos cabe en el ser del mundo es otra muy distinta. El ser no tiene en este caso el sentido de lo que nos es ya patente en su realidad unitariamente concreta—por ejemplo, una entidad del campo visual—, ni tampoco en sus características parciales que se acusan también obvias en dicho todo—por ejemplo, el color o la figura—. Con las experiencias más iniciales en que nos cabe comprobar nuestra participación operante en los objetos que nos rodean modificando nosotros su estructura o sus relaciones, también comprobamos el nexo que se establece entre realidades o zonas del mundo realmente distintas entre sí—por ejemplo, entre el campo visual, el táctil y el sonoro—. El ser de los objetos, lo que pretendemos averiguar ante el mundo que nos desasosiega, no es la realidad ya obvia en su circunstancia puramente actual y escindida además en zonas circunstanciadamente diversas. Se precisa saber ante todo la conexión y el dinamismo que regulan las diversas manifestaciones en que el mundo se despliega temporalmente. Este pesado tronco de árbol constituído en su realidad ahora presente por lo que se nos acusa mediante la visión frente a otras realidades también ópticas, se conexiona con otras experiencias manifestativas del sentido del tacto, como la presión áspera, su resistencia persistente, que tolera sentarnos en él para el descanso que necesitamos en este momento. Este tronco de árbol aquí presente no es para nosotros la pura realidad visual; es un ser más amplio en el que se aúna esta pluralidad heterogénea de manifestaciones simultáneas y cambiantes en una conexión regular y temporal de su propio ser.

El ser de las cosas es, por tanto, una síntesis virtual de características muy variadas en una conexión uniforme de manifestaciones objetivas, ya pertenecientes a campos diversos o bien en un desarrollo temporal. La experiencia elabora, es decir, recoge paulatinamente estas síntesis a las que nos referimos con el ser de las cosas, y el factor social nos ayuda con mayor amplitud y precisión al interpretar las leyes de la conexión mundana. Lo que elaboramos en rigor son las síntesis objetivas en cuanto forman una unidad nuclear que suponemos en las cosas ahora presentes. Mas tanto los elementos objetivos como la conexión que guardan entre sí los fenómenos concretos no son fruto de nuestra propia elaboración. Al contrario, con estas síntesis y con la conexión regular de sus elementos se pretende aludir a lo que de hecho se da en el curso del mundo. La realidad mundana desborda en plenitud concreta y en diversidal circunstanciada de manifestaciones objetivas a estas mis-

mas síntesis y a las conexiones regulares que con ellas se establecen. Es esencial a este significado de ser reducirse tan sólo a algunos elementos entitativos primarios y parciales y a las leyes propias que los regulan, mas aun así tanto dichos elementos como sus conexiones se dan efectivamente en la misma realidad mundana que es la que se intenta interpretar dentro de su profusión más rica y variada de manifestaciones objetivas. Con esta interpretación pretendemos además disponer del dominio clave a fin de que nuestras pretensiones logren realizarse en el mismo mundo.

Este sentido del ser en su significado más originario no prejuzga aún cuales sean los factores concretos que determinan últimamente las transformaciones del mundo y, por lo tanto, el modo particular que nos cabe de hecho para nuestra intervención eficaz. En principio no obsta que los factores últimos sean de un orden superior al mismo mundo o bien inmanentes a la realidad mundana. En ambos casos el ser del mundo, el que se presupone al actuar nosotros sobre la circunstancia presente, implica cierta regularidad de conexión en sus elementos constitutivos y entre las diversas zonas que se nos acusan ante el mundo—la visual, la táctil, la sonora—, e interpretamos además los entes concretos mediante una síntesis unitaria, objetiva y virtual, que origina esta misma conexión uniforme de características propiamente heterogéneas, sin definir por eso los factores radicalmente últimos de los que dependa dicha conexión y dicha síntesis. Tampoco este sentido más primario de ser, ante nuestro particular intento de intervenir en la circunstancia mundana, se anula o queda descalificado por las reflexiones más cuidadosas que el hombre elabora a través del tiempo, precisando ya con mayor rigor la estructura particular de estas síntesis objetivas y la naturaleza de los factores mundanos y ultramundanos que deciden últimamente el curso transformador de la circunstancia del mundo. Las leyes que la fenomenología descubre y las mismas leyes del saber propiamente científico fijan con mayor rigor los núcleos y las conexiones rigurosamente mundanas, mas no deciden de sí o eliminan en absoluto la posibilidad de factores más últimos—mundanos o extramundanos—que participen de hecho más radicalmente en su desarrollo regular y hasta alteren en circunstancias más particulares este curso cotidianamente normal de las transformaciones del mundo [17].

[17] Estos datos sobre el sentido del ser que nos descubre el análisis puramente fenomenológico no quedan desvirtuados en su valor objetivo por el hecho de que sean muy diversas las interpretaciones históricas que se hayan dado o se den a través del tiempo. Ortega registra tres interpretaciones destacadas en la historia del concepto

5

La interpretación del ser y la historicidad del ser humano.

El sentido del ser que presupone la actuación del hombre es así un sentido que no se constituye con los puros datos ya patentes del mundo. Es en rigor una interpretación de estos mismos datos, de la cir-

---

del ser y de la realidad. En primer lugar, la griega, de la que en parte somos aún deudores. Para el griego conocer es la averiguación del ser de las cosas y el ser significa que tras el caos que nos es por el pronto la realidad se esconde una figura estable y fija de la que dependen todas sus variaciones (*Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*, en *Ob. compl.*, t. V, pp. 530-1). Los atributos de eternidad e invariabilidad son los que expresa con la palabra *ser* cuando la emplea en la plenitud y autenticidad de su sentido (*Ib.*, p. 534). La física moderna les hubiera parecido cosa muy distinta del conocimiento, porque en ella "no se sale al ser mismo" sino que se contenta con "salvar los fenómenos", esto es, con elaborar una figura imaginaria, subjetiva e intrahumana que nos permite una orientación, en medio de las apariencias, sólo aproximada y siempre sometida a corrección en vista de nuevos fenómenos (*ib.*, p. 533). En cambio, el persa, el sirio y el hebreo creían que la realidad era Dios y un auténtico Dios no tiene ser, consistencia estable y fija; es pura y absoluta libertad, ilimitado albedrío. En dicho caso no puede el hombre creer que las cosas tengan un ser, una consistencia propia, es decir, no sólo que existan sino que al existir consistan en ser fijamente de un modo determinado. La única realidad decisiva es la voluntad de Dios; las cosas están en constante creación, son lo que Dios quiere en cada momento. Para orientarse el hombre en la vida sólo le cabe orar a Dios para que le ilumine con la revelación de sus decretos (*ib.*, pp. 535-6).

Evidentemente estas tres concepciones, que Ortega pretende registrar en la historia, del sentido del ser y de la realidad no se identifican con el sentido primario que la fenomenología nos descubre en un análisis riguroso de lo que supone o implica toda acción del hombre. Esta no exige de sí un concepto del ser que incluya en la realidad mundana un núcleo o fondo estrictamente "eterno e invariable", ni exige tampoco que el ser se reduzca a una "interpretación subjetiva con valor puramente intrahumano", ni por último que supongamos a la realidad del mundo objeto permanente del acto creador y arbitrario de la voluntad de Dios. A lo más cabe decir que se han dado tales interpretaciones—aunque no las únicas—del ser del mundo y que dichas interpretaciones pueden responder o no a la que de hecho demanda un análisis riguroso de los datos más obvios de una pura fenomenología. Lo evidente es que el trato continuo que cotidianamente sostiene el hombre con su mundo incluye de sí *cierto tipo* de regularidad y conexión en las realidades mundanas y en la misma realidad de la propia vida, y que además se nos da *cierta identidad* y *cierta permanencia* en dichas realidades a través de sus cambios. En caso contrario no nos sería posible *identificarnos* a nosotros mismos a través del tiempo ni reconocer lo que denominamos *nuestra* casa, por ejemplo, o *nuestra* mesa, o la *misma* cuenca de un río, a pesar de las variaciones en el tiempo que también se acusan en ellos. Las leyes físicas más particulares traducen las experiencias más inmediatas de la regularidad y constancia de los hechos y las conexiones que las fundan, y tan sólo a medida que el saber científico pretende reducir a leyes más generales y más precisas la explicación de los fenómenos mundanos se entreabre la problemática más rigurosa de la ciencia. El sentido más último del ser, en cuanto a la naturaleza definitiva de las cosas en sus elementos precisos y en los factores últimos que los regulan, es siempre objeto de una estricta interpretación que cabe ajustarse o no con fidelidad a los hechos primeros más inmediatos y a lo que demanda también un análisis más total de los mismos datos que descubre el análisis puramente fenomenológico.

cunstancia concreta, heterogénea y ya obvia. Mas esta interpretación no consiste en forjar el mismo ser de los entes del mundo, sino en descubrirlo o averiguarlo mediante una conjunción o síntesis de elementos objetivos que aluda o exprese la conexión entitativa que se nos da en el mismo mundo, plasmándose éste de este modo a través de una pluralidad heterogénea de diversas manifestaciones.

En consecuencia, no es lícito ahora afirmar sin más—como anticipó la solución dada por Ortega—que la realidad en que creemos vivir, con que contamos y a que referimos todas nuestras esperanzas y temores, es obra y faena de otros hombres y no la auténtica y primaria realidad. Esta no tiene por sí figura, es un enigma propuesto a nuestro existir [18]. Por el contrario, la realidad primaria, según cabe ahora sostener con mayor fundamento, es la previa realidad de los entes particulares con sus características concretas que les dan ya en sí un orden y una figura de ser o entitativa. El problema de hecho vital nace en rigor con el sentimiento que estos mismos entes despiertan en nosotros, y con el intento de la acción a la que el desasosiego sentimental nos empuja ante un mundo cambiante, en el que podemos por otro lado intervenir en sus ulteriores transformaciones. Esta nueva relación frente al mundo es la que nos plantea el riguroso problema vital de cuáles sean las estructuras propias y los factores objetivos que regulan el curso del mundo y es ya en este peculiar sentido cuando el ser se nos acusa inicialmente como un enigma que nos urge resolver.

Aun así tampoco es el ser entonces pura obra y exclusiva faena de otros hombres. Estos nos ayudan indudablemente en un plano capital adelantando las soluciones que pretenden ya interpretar este sentido del ser. Mas toda interpretación no implica de sí un producto meramente sujetivo. Interpretar es un intento de expresar con una conjunción o síntesis de elementos objetivos lo que de hecho se nos da o exige el mismo mundo en su heterogeneidad fenoménica variable y en las conexiones que se registran entre sus elementos y factores rigurosamente objetivos. Algunas interpretaciones se limitan no más a recoger los fenómenos y las conexiones más inmediatas y que una cuidadosa reflexión nos permite atestiguar rigurosamente. Son de hecho aquellas interpretaciones más originarias y las que se presuponen en el saber estrictamente científico y en el saber que intenta ya una última explicación puramente metafísica. Son muy en particular estas dos últimas clases de interpretación —la científica y la metafísica—las que nos adelantan de hecho el factor

[18] Véanse los textos de las notas 1 y 2, p. 230.

social y que constituyen en la mayoría de los hombres puras creencias sin una clara evidenciación de sus fundamentos objetivos.

Pero no todas nuestras interpretaciones y menos aún las que se limitan a registrar los fenómenos primarios y las conexiones más inmediatas en el curso cambiante del mundo y en que descansa la base más primitiva de nuestra actuación en el mismo mundo, constituyen un puro y exclusivo producto del factor social, sin que nos quepa de hecho una mayor o menor participación en sus evidencias más espontáneas. Es evidente la gran amplitud y hasta el papel profundamente decisivo de las convicciones que insensiblemente se nos crean a través del factor social que nutre así con eficacia el desarrollo de toda vida humana [19]. Mas es, por otro lado, una clara exageración reducir a él *todas* las convicciones radicales en que se apoya *todo* desarrollo de la vida posterior. Con el influjo ciego del factor social se conjuga también la experiencia propia de los fenómenos primarios y las conexiones más inmediatas que se nos patentizan a todos con relativa facilidad, e interviene ya en un curso más posterior la reflexión más precisa y el empeño más singular que se crea en grados muy diversos entre la diversidad también muy notoria de las distintas vidas.

Por hallarse el hombre sometido al influjo del factor social desde el origen mismo de cada vida, es por eso un ser esencialmente variable en su constitución fenomenológica, un producto rigurosamente histórico. No son por entero idénticas las convicciones que nos constituyen desde el primer origen, situados ya frente a un mundo circunstanciado, si se comparan en el transcurso del tiempo. No sólo es el hombre en su raíz un ser temporal porque se integra el vivir con la triple dimensión del tiempo, el presente, el pasado y el futuro, aunados en una contextura de simultaneidad al enfrentarnos con la actuación frente al mundo. El hombre es, además, al constituirse fenomenológicamente—si se exceptúa el primer hombre—un producto rigurosamente histórico que inicia su vivir en contacto ciertamente con experiencias primarias más o menos uniformes entre los distintos individuos de las diversas épocas, pero también con interpretaciones sobre ellas ya más peculiares y que divergen con el tiempo a través de las distintas generaciones. Esta historicidad de la que depende nuestra vida en sus mismos fundamentos, no debe por otro lado

[19] La existencia del ser social del hombre es puesta con singular relieve en la filosofía actual fenomenológica, pero no es tan seguro el acierto al ser caracterizada. Para un examen particular de las doctrinas de Scheler y Heidegger, que repercuten en parte en Ortega, me remito a mis últimos estudios: *Fundamento constitutivo de la Moral* (Madrid, 1956), pp. 200 y ss., y *El sentido último de la vida* (Madrid, 1958), cap. VI, n. 5, pp. 119 y ss.

exorbitarse con la pretensión ya exagerada de que el ser histórico humano supone de sí una variabilidad propiamente sustancial. Esto es, que la sustancia del hombre consistiría en dicho caso en que no disponemos en rigor de una estructura sustancial. Nos urge, por tanto, precisar con el máximo rigor estos conceptos.

El mundo, en cuanto es una realidad puramente dada con sus factores primarios que lo constituyen fenomenológicamente, suele ser relativamente común dentro de un mismo contorno geográfico. Las mutaciones en el tiempo son menos sensibles en su estructura más fundamental. Los ríos con sus cuencas y sus valles, las montañas con su picos, sus laderas y sus puertos, el firmamento en su curso tan cambiante pero con un cambio regular y cíclico, son elementos del mundo que perduran con mayor constancia. Sin embargo, la concepción que el hombre se forma o recibe sobre la realidad mundana y sobre su mismo ser, las angustias y los anhelos que por eso en nosotros despiertan y las posibilidades que se nos abren para la propia acción, ya con medios toscos y duros o bien con una técnica de desarrollo más depurado, son en sí factores muy diversos y con una diversidad más o menos profunda a través de las distintas generaciones y más aún a través de las grandes épocas. El panorama total en que se vive y en que se nos presenta la estructura del mundo se modifica de hecho sustancialmente a través de la historia de la humanidad, aun permaneciendo más comunes las estructuras geográficas y las del firmamento.

El hombre se enfrenta, ciertamente, con transformaciones radicales en la estructura vivida de su mundo y sin tener presente esta diversidad del mundo en que tan diversamente se proyecta la vida del hombre por su constitución rigurosamente intencional, no cabe encontrar el sentido concreto y peculiar de la vida humana a través de la historia. Pero aun siendo esto así, no es lícito confundir las variaciones del mundo con la sustancia propia del hombre. Somos en rigor el hecho de proyectarnos con el propio ser frente al mundo y con una proyección que se estructura, en su esencia, con el conocimiento, y además relacionando los elementos conocidos, sintiéndolos, anhelando y transformando la circunstancia mundana. Estos elementos constitutivos del ser del hombre y sus nexos de fundamentación objetiva son los factores que perduran en su propia constitución y que, a pesar de su dinamicidad al concretarse diversamente, se mantienen en su desarrollo conservando un núcleo parcial idéntico en su raíz entitativa. Es en rigor esta identidad que perdura la que hace posible el drama vital constatándonos en un último fundamento el mismo ser que fuimos, el que somos ahora y el que pretendemos ser con

el tiempo, aun presupuestas las variaciones propias del pasado y los modos también peculiares en que nos hemos de plasmar en el futuro.

El mundo cambia a través de los hombres y aun a través de una misma vida y con cambios de estructura radicalmente diversos, mas, aun así, si nos es posible constatar este mismo cambio en nosotros o en la historia, es indudablemente porque la sustancia del hombre se constituye con un fondo esencial de identidad fragmentaria que le sustenta en su propio ser al plasmarse ya en sus concreciones variables en el tiempo.

¿Qué somos de verdad? Un ser de esencia rigurosamente dinámico, pero con una estructura parcialmente fija, vertidos hacia el mundo con sus incesantes variaciones fenoménicas, más la variación también de las diversas interpretaciones que el factor social nos infunde y que en parte modificamos sucesivamente con las experiencias propias de cada vida. El pasado, así el individual como el común de la historia, es un ingrediente que nos constituye de hecho ahora, puesto que es la misma realidad ya sida y en cuanto tal la que preforma en una base muy amplia el ser mismo que ahora somos. Mas esta indudable preformación es en rigor tan sólo una parte de lo que ya somos y una parte del horizonte en que ahora se constituye nuestra vida. No cabe explicar lo que vamos siendo, tan sólo a través del pasado. Cada vida situada ya en su circunstancia peculiar y con sus peculiares experiencias y con los elementos que recibe del pasado fabrica con su intransferible autodeterminación el ser propio elegido entre las varias posibilidades que se le abren en su mismo horizonte vital. No basta relatar lo que de hecho fuimos, es además imprescindible contar con la elección propia de los nuevos modos de ser que escogemos por nosotros mismos. Sólo así avanza cada vida y con ellas la historia de la humanidad con un sentido parcialmente nuevo y no con una ley inexorable de inflexible rigidez, sino, por el contrario, con una ley azarosa pendiente en parte del propio querer individual y de sus experiencias objetivas y que se determina a sí mismo, si bien sea dentro ya del horizonte y las posibilidades que nos crea la realidad del pasado.

El vivir del hombre no es, por consiguiente, una mera acción producto de las situaciones históricas, sino que esencialmente se constituye en un riguroso quehacer, es decir, en una propia e intransferible autodeterminación, condicionada, es cierto, por la facticidad en que ahora nos hallamos en el nivel histórico en que se vive ante el mundo actualmente presente, y condicionada además por las leyes más peculiares que rigen en la vida del sentimiento. Estas leyes impulsan en rigor las ansias afectivas y estructuran la actuación del hombre bajo el sentido propio del

deber, de aquello que es preciso realizar, del quehacer riguroso, que, aun siendo así, depende en su realización de la voluntad propia, que es la que decide en última instancia la realidad futura que vamos a ser y en que nos plasmamos intransferiblemente.

El factor esencial de la historicidad no incluye que aun dentro de las variaciones históricas, en su mayor parte incontrolables, como asimismo dentro de las influencias insensibles de la sociedad actual en que se instala y desarrolla cada vida, se reduzca la validez de nuestros conocimientos tan sólo a estas mismas variaciones históricas y sociales. Es cierto que la realidad humana se constituye en su sector más amplio por puras creencias que origina el factor social. Somos inexorablemente del tiempo en que vivimos, con las limitaciones y los errores consustanciales a cada época, aun la figura más señera que con su genio innovador destaca su egregia personalidad y decide con un nuevo perfil el futuro de los destinos del hombre. Mas es ya una clara exageración reducir todo lo que somos en la zona del conocimiento a los factores puramente relativos y esencialmente precarios de la historicidad de la vida. En dicho caso nos resultaría también imposible sostener como ley esencial esta misma relatividad variable de todo conocimiento.

También se nos ofrecen no pocos elementos objetivos y factores parciales del mundo y del propio ser que se nos acusan patentes en su realidad inmediata y en sus más proximas conexiones. Son ambos, así el factor social como el factor individual, los que intervienen como elementos esenciales de toda vida, aunque también es cierto que su proporción es muy diversa dentro del carácter más o menos personal que a todos nos constituye, tanto al individuo que acusa la impronta casi absorbente de su contorno social como a las personalidades egregias que se afanan penosamente en vivir auténticamente de su propio ser.

Es inexacto además que el vivir nos exija, para su fiel comprensión, conceptos que sean puramente ocasionales. Una comprensión rigurosamente adecuada necesita disponer de un concepto ya propiamente singular, irreductible de sí a todo elemento común y también al concepto propio de toda otra realidad individual. La vida es en este su propio sentido un secreto, un arcano y un enigma riguroso, tan sólo patente, clara u obscuramente, al que la vive en sí misma, en su particularidad plenamente circunstanciada. Mas toda pretensión de saber, sea éste el filosófico o el científico, es siempre un saber esencialmente fragmentario que descansa rigurosamente en los aspectos ya genéricos que constituyen toda realidad, aun la del propio vivir, y que además son, en su comprensión, los que dan sentido a la misma vida. Si ésta no se nos paten-

tizara, en sus concreciones variables, con una estructura de aspectos parcialmente idénticos en su misma fluidez temporal, nos resultaría en absoluto imposible hasta el hecho de vivirnos siendo ahora y habiendo sido también en el momento anterior y prefigurando además lo que ya pretendemos ser en el momento futuro.

Por tanto, no es el intelecto—según la pretensión orteguiana—el que de sí identifica todas las cosas. Tanto en nosotros, en el propio vivir, como en las realidades del mundo se da una identidad parcial en sus respectivos seres. El intelecto, por su parte, se limita a registrar o descubrir estas identidades fragmentarias que no se podrían constatar, es cierto, sin la función distintiva o fragmentadora que supone o encierra nuestra propia inteligencia. Es tan esencial esta función peculiar del hombre que en ella descansa todo saber científico y filosófico, y, todavía más, aun el previo saber que requiere nuestra actuación operante sobre el mundo para que podamos anticipar los mismos proyectos que anteceden a la acción. Son en rigor estos mismos elementos fragmentarios y que se integran constitutivamente en la realidad concreta en que se nos ofrece todo lo real, los que dan sentido a la vida y nos permiten a la vez la propia seguridad en que ella descansa al apoyarse ya en normas parcialmente constantes frente al enigma del futuro. Son también estos elementos en sus conexiones esencialmente necesarias los que en rigor escapan a la mutabilidad y a la consunción estrictamente históricas, y en ellos mismos se fundan los valores de sí permanentes y los resultados parciales pero seguros que el hombre con no escaso trabajo consigue con su saber a través del flujo siempre cambiante de la historia. Si la vida, por último, no se reduce a un puro hacer caprichoso sino que encierra por esencia un estricto y formal quehacer, también arranca de las leyes constitutivas que se fundan ya en estos previos elementos fragmentarios de lo que es el mundo y de lo que somos nosotros en la realidad fundamental del propio vivir [20].

JOSÉ M.ª RUBERT Y CANDAU.

[20] Todo este estudio forma parte de un trabajo mucho más amplio sobre la *Fenomenología de la acción del hombre*, en el que quedan aclaradas con mayor desarrollo fórmulas de expresión que por necesidad quedan aquí apretadamente fijadas.

LA VITTORIA SULLA MORTE E LA DIALETTICA DELL'IMMORTALITA DELLO SPIRITO

L'UOMO sente scorrere la morte nella stessa linfa della sua vita: volerla cacciar fuori dalla conscienza è pretendere di espellere l'uomo dalla sua condizione umana: coscienza della vita è insieme coscienza della morte[1]. Su questo punto possiamo essere d'accordo con quanti considerano essenziali all'uomo l'idea e il problema della morte. Ma proprio questa essenzialità della morte alla vita pone la domanda se l'esistenza nel mondo sia tutta la vita dell'esistente; domanda che pone il problema se nell'esistente, appunto perchè spirito o persona, non vi siano elementi di esso essencialmente costitutivi che autorizzino con fondamento non una continuazione della vita organica dopo la morte, ma la sovra-vivenza dell'esistente; e precisamente se egli partecipi di valori che lo pongono al di sopra della sua vita storica per cui il suo "essere-nel-mondo" non è "essere-per-il-mondo", ma la prova—che si compie con la morte—del suo "essere-per l'Essere" del quale partecipa. In tal caso, risulta intrinseco all'uomo un compimento la cui attuazione trascende la sua vita nel mondo (anche se fosse perpetua) e che, d'altra parte, non dixpende soltando da lui. Ciò significa che la vita, sufficiente per la nostra prova nel mondo, non è sufficiente per i fini dell'esistente, cioè *non basta* all'uomo e non può appagarlo. Pertanto, se l'esistenza finisse con la vita o l'uomo fosse perpetuo nel mondo, essa sarebbe un valore incompiuto, cioè: o una contraddizione perchè è contraddittorio all'essenza del valore non realizzare il suo compimento, o un non-valore, un niente di valore. La morte, che è il negativo della vita, risulta pertanto essere l'atto che, nientificandola, la valorizza (come giustamente hanno visto i pensatori cristiani e anche lo Hegel), a patto che questo compiersi della vita sia la condizione affinchè l'esistente possa attuare il suo compimento al di là della vita stessa; altrimenti la morte nega senza valorizzare. La morte è *vera*

[1] "Sotto la suola sottile sento la terra che aspetta: com'è sottile la frontiera tra la vita e il nulla" (Bajo la suela delgada — Siento la tierra que espera — Entre la vida y la nada—Que delgada es al frontera). Cosi un poeta di lingua spagnola.

solo se si accoglie la dialettica concreta della "fine" e dell' "inizio", per l'attuazione del fine dell'esistenza: "compie" la vita e ne "inizia" un'altra. E' proprio in questo nuovo inizio *dal* compimento della vita nel mondo il valore che la morte, negandola, dà a quest'ultima. Nella notte della vita, la morte—che fa la notte e proprio perchè fa che per la vita sia notte per sempre—è essa la luce, la porta aperta dalla chiusura definitiva della nostra finestra sul mondo su un'altra forma di esistenza. Appunto perchè compimento della vita, l'atto del morire è il suggello che lo spirito appone liberamente al passato che, suggellato definitivamente, è tutto presente nel momento stesso del morire, tutto vita consumata nel vivere la *mia* morte e perciò strappato, proprio dall'atto stesso del morire, al passato, sradicato dal tempo e convertito in presente intransitabile nel mio esistere, al di là del tempo. Muore la vita e niente è morto: si è solo compiuta la prova attraverso la morte e tutto vive nell'esistenza immortale.

E tuttavia è "dura" la separazione: gli uomini, a forza portati fuori dalla "caverna" alla luce del giorno, si ribellano, attratti dalla penombra della prigione più che dal sole. La vita grida da tutte le gocce del nostro sangue, la terra ci tiene. La vita, quaggiù, non è in esilio, nè per essa il mondo è prigione o caverna: in terra è nel suo luogo, in patria. E l'esistenza è radicata nella *sua* vita, lo spirito incarnato nel *suo* corpo, che non è sua appendice, nè la vita è un fatto estrinseco all'esistenza stessa. Ma proprio perchè la vita ha questo peso, perchè il corpo è il "reale" unito alla nostra "esistenzialità"; proprio perchè la sua voce è persuasiva, tanto da sedurre le orecchie dello spirito e i beni che tocchiamo premono sui sensi e ci spremono il cuore da mettercelo tutto; proprio perchè la vita è un bene e vale, ha valore la morte che l'annulla e rivela una potenza unica l'aspirazione ad un'esistenza oltre la vita che pur ci abbarbica, meno in momenti eccezionali. La morte valorizza la vita, ma la vita valorizza la morte; l'aspirazione all'immortalità implica l'una e l'altra ed entrambe fanno che l'esistenza sia davvero un valore che esistenzializza valori. Certo il meditare spesso e seriamente sui beni che non si toccano e sui valori nella loro assolutezza favorisce l'indipendenza dal mondo, ma indebolisce l'impegno integrale nella prova fin quasi a rifiutarla. Non indifferenza, invece, ma "distacco impegnato", per cui io posso staccarmi da questa o quella cosa o persona (anche da quella che amo di più) in qualunque momento la necessità lo esige, senza che questo significhi o comporti diminuzione o tradimento dell'amore che le porto. L' "ascesi" vera non è indifferenza verso il mondo o fuga *da* esso (io

posso essere indifferente e fuggirlo e continuare a morirvi dentro per interesse ed attaccamento), quasi un devitalizzare la vita rifiutandola, ma la capacità di attuare all'interno di esso il distacco di fronte a tutto e, così interiormente distaccati, impegnarci a fondo perchè la prova sia intera ed intensa, senza risparmio, senza attaccamento alle cose che ci vengono lasciate, senza rimpianto di quelle di cui siamo privati. Questo è accettare la vita come prova: non considerarla il massimo dei beni e perciò fine a se stessa, nè devitalizzarla e svalutarla nell'inerzia o nell'indifferenza. Non si tratta di estinguere o comprimere il grido della vita esercitandosi a non-vivere, ma di ascoltarlo come un invito ad esistere nell'impegno della prova, che, appunto perchè va fatta fino in fondo, comporta il distacco dalla vita stessa, che è anche coscienza che la prova, proprio perchè tale, ad un certo punto si conclude definitivamente. La ribellione alla morte si trasforma così nella sua accettazione, nella "persuasione" che la vita vale per la morte che la compie; e non perchè la sua voce ad un certo punto viene spezzata, ma perchè si fa silenziosa per un altro richiamo, per quello che è esigito dal valore stesso della vita che si avvalora nel compimento dell'esistenza oltre la vita nel mondo, che della vita è radice e fine, ma dell'esistenza è solo inizio proprio perchè la vita finisce.

Perciò non ha senso voler tornare indietro con gli anni (se non con l'immaginazione) come se potessimo rinunziare alla nostra personalità e farcene un'altra (la rifacciamo riproponendola in ogni istante di vita, avanzando non retrocedendo) ma ha senso leggere dentro ogni momento della nostra vita la presenza della morte, il chiodo conficcato in ogni cellula del nostro organismo che noi stessi, vivendo, cacciamo sempre più a fondo. Questo il prezzo della prova, dell'attuazione della nostra personalità nella conquista della libertà. Avvicinarsi alla morte è avanzare verso il compimento del nostro essere nel mondo e verso l'apertura al nostro essere al di là del mondo. Solo chi vive dello e nell'empirico ha nostalgia del passato e vorrebbe tornare indietro (dimentica che non ce n'è bisogno: quel passato è *suo* solo in quanto è nel suo presente), verso un se stesso meno maturo e più incompiuto, più lontano da se stesso; solo chi misura gli anni dal corso temporale della vita ne lamenta la brevità e sciupa il tempo a contarli, rimpicciolendo l'aspirazione essenziale dell'esistenza nel desiderio di una vita più lunga e la profondità della morte nella meschina richiesta di qualche anno ancora. Ciò significa respingere la morte, rifiutarsi di accettarla liberamente, non lasciarsi persuadere dal suo discorso profondo e meravigliosamente dia-

lettico, che ci dice come la profonda "pietà" della morte stessa è venire incontro alla vita affinchè si compia e ascoltare il richiamo dell'esistenza, che, da questo compimento, aspetta il suo al di là del mondo. Proprio questa pietà le impedisce di essere terribilmente spietata, cioè di ascoltare il grido di chi vuole cacciarla sempre avanti o di chi pretende che la vita torni indietro. Avanzare nella vita è approssimarci sempre più a noi stessi, ad una compiutezza della persona sempre meno imcompiuta, all'io di domani che è più di quello di oggi, più libero, più vero; è il cammino diritto verso il nostro futuro di nulla e di essere, di essere (sovravvivenza) perchè di nulla (morte). L'uomo merita di essere nella misura in cui sa guardare in faccia il suo nulla, lo sa vivere in ogni momento del suo esistere; e questa sua resistenza a vedere dentro di sè senza indietreggiare l'abisso del nulla è indizio della sua immortalità; nel guardare al nulla della mia vita e nel sapere che il nulla l'aspetta ad ogni istante, è la fondata speranza dell'essere non mortale della mia esistenza. Procedere alacremente nella vita e farla avanzare allegra di lavoro e d'impegno al ritmo dell'esistenza che vuol fare intera ed intensa la sua prova, per avvalorare la sua esistezialità ed esistenziare i valori, al richiamo energico e vigoroso della sua vocazione non mondana e non temporale, è familiarizzare la vita con la morte, far sposare l'essere della vita con il nulla che l'annulla; è guardare sempre più da vicino la morte stessa, faccia a faccia per tutta la vita senza mai abbassare gli occhi; vedere al di là della morte, ma sempre attraverso di essa, il futuro non storico dell'esistenza. Questo esigono, senza superbia ma con tutto l'orgoglio dello spirito di fronte alla vita che passa e tutta l'umiltà di fronte alla morte, la fedeltà e il consenso al nostro essere, che sono fedeltà e consenso all'Essere per la pienezza di ciascuno di noi nell'Essere stesso. L'uomo davvero merita di morire; perciò è immortale.

La morte "viene come un ladro", il ladro che ci porta via la vita senza grimaldelli; viene e ruba: la guardia che veglia ai cancelli del Louvre è messa in iscacco. Ma noi, ciascuno il proprio, possiamo disarmare questo ladro imbattibile o farcelo amico, un confidente: basta vivere con la coscienza che è sempre con noi e il furto può farlo in ogni istante. In tal caso siamo noi a metterlo in iscacco, impedendogli di portarci via di sorpresa; un ladro scoperto non è più un ladro, è un buon amico, al quale, al momento buono (ed ogni momento è buono) si può fare un cenno con la mano e dire: "andiamo pure". Non è più lui che ci porta via; siamo noi che lo seguiamo: di comune accordo ci facciamo la più lunga delle passeggiate. Così "scegliamo" il ladro "necessario" ed invincibile come il compagno fedele che suggella serenamente la giornata della

nostra vita terrena, nella contemplante solitudine non solitaria: *io e la mia morte*. Esistenziare la morte è vincerla con un atto di libera scelta. Vivere in ogni giorno di vita la nostra morte "quotidiana", senza farne una consuetudine "giornaliera". Per non subirla tremanti, come la scassinatrice di sorpresa, non servono gli aiuti di Mercurio ed Esculapio; è necessario non difenderci esteriormente (anche se, per conservare la vita, dobbiamo fare pur questo), ma prepararci interiormente: *chi si esercita a morire ogni giorno, non muore più*. Il giorno in cui vivrà la sua morte sarà come tutti gli altri, perchè in tutti e in ciascuno l'aveva sempre vissuta.

Ma non basta: entro questi limiti si può conseguire la *vittoria psicologica* sulla morte, senza vincere la morte stessa. Lo stoicismo e lo spinozismo, per esempio, sono esercizi d'indifferenza di fronte alla morte, di desiderio di dissolvimento nel Tutto, di fermezza e serenità come di fronte al dolore e alle sciagure. Però il problema non è quello del come debba esercitarmi per essere "forte" di fronte alla morte, ma l'altro delle *ragioni* dell'immortalità personale, la sola *vittoria metafisica* sulla morte; altrimenti, anche quella "psicologica" è senza importanza. E allora è necessario, ogni giorno saper dire *addio* a tutte le cose, alle buone e alle cattive, alle amate e alle indifferenti ed ogni mattina salutarle con la lieta sorpresa di ritrovarle ancora, per ripetere la sera il quotidiano saluto di congedo. fivere pensando che i prestiti si debbono prima o poi restituire e che la vita e le cose nostre sono un prestito che ci può essere esigito in ogni momento: l'esattore, infatti, vive nella stessa nostra vita. Saper dire sempre "addio" a tutto, che significa appunto un rimando al di là del tempo, un appuntamento fino "a Dio". Chi non crede in Dio, alle cose più care non può dire "a Dio": sul punto di morte, non può neppure salutare il mondo. "Addio" non significa "non ci rivedremo mai, giammai", ma semplicemente non ci rivedremo in questa vita; non indica un congedo definitivo, ma un appuntamento al di là della linea della vita stessa, segnata dalla morte, il grande spartiacque, al di qua del quale scorre il fiume della nostra esistenza nel mondo e al di là, nella pienezza di se stesso, l'oceano dell'eternità. Solo l'immortalità della nostra esistenza personale ci consente di dire "a Dio" al mondo, a quanti ci siamo donati per amore, ci consente di amare di quel vero amore che non ha mai fine, perchè ha fine in Dio. Se morissimo interi, non protemmo dirlo (l'ateo, nel fondo, non ama, non può amare niente e nessuno): tutto sprofonderebbe nella morte, senza senso, compresa la morte stessa, abisso dell'assurdo: tutto sarebbe puro Nulla, iniziale e finale, che è non

dire niente[2]. Anzi, niente vi sarebbe mai stato, nè la vita nè la morte. Chi nega Dio e l'immortalità personale fa del puro verbalismo, in quanto quelle due negazioni significano la negazione radicale e totale dell'essere, la quale non comporta l'affermazione del Nulla, ma tutto annulla, anche il Nulla. Infatti, negare l'essere non significa affermare il Nulla; è negare tutto; anzi non è nemmeno negare, perchè negare è negare qualcosa e, se l'essere non è, non c'è niente da negare e da affermare.

A questo punto, la vittoria "psicologica" sulla morte è senza senso; ne acquista, invece, uno profondo se ha il suo fondamento nella vittoria "metafisica". In tal caso, il mondo, patria della nostra vita, è insieme strada della nostra esistenza verso una patria che non è più il mondo stesso, ma che può raggiungersi solo passando per questo luogo di prova e di combattimento, non contro la morte, ma a fianco di essa, l'accompagnatrice fedele e persuasiva fino al traguardo che segna la fine, ma, proprio per questo, anche l'inizio, che è poi la continuazione della nostra esistenza al di là del suo vivere nel mondo e perciò anche la continuazione di un "colloquio" con l'eternità, già cominciato imperfettamente nella prova, se andiamo preparati all' "incontro" per l'eterno "dialogo". La stessa vittoria "psicologica" risulta profondamente arricchita. La superbia di esser forti di fronte alla morte, da un lato, si trasforma nell' "orgoglio metafisico" di saper di esistere al di là della morte stessa, congiunto all'umiltà più sincera di saperci mortali e, nello stesso tempo, alla riconoscenza perchè la morte ci pone nella condizione di attuare il compimento e la pienezza della nostra esistenza; dall'altro, l'esercizio al distacco è già implicito nella vita concepita come prova, dove

[2] Un tempo, la parola "addio" significava "a Dio". Ormai il termine è stato mondanizzato ed ha perduto il suo profondo senso religioso e anche metafisico (includeva *implicitamente* l'esistenza di Dio e l'immortalità dello spirito personale) al punto da significare anche una specie di scongiuro contro la morte e cioè: che non tocchi mai a me quel che è toccato a te. Ciò prova, da un lato, come i termini ricchi di un profondo senso religioso, "secolarizzati" o "immanentizzati", degradano al livello della "superstizione", surrogato banale della religione; e, dall'altro, come, perduta ogni speranza nell'immortalità, si cerchi, puerilmente, di allontanare la morte con uno scongiuro, con un "addio" sciocco e vacuo. Il senso autentico della parola implicava l'accettazione della morte come passaggio dal tempo all'eternità, la certezza di un appuntamento oltre la vita, dopo la momentanea separazione, per cui la morte è un atto di vita che ci ricongiunge "in Dio". Si noti ancora che "addio" lo diciamo ai morti, ai "trapassati", cioè alle persone che non sono più in vita, non propriamente alle cose. Infatti, le cose sono necessarie per la nostra esistenza nel mondo e perciò ad esse non diamo appuntamento fino "a Dio"; nè esse sono immortali come le persone. Delle cose portiamo con noi quelle che abbiamo sentito conosciuto e voluto, cioè la verità loro che è in noi è che è ormai la nostra personalità, noi stessi (memoria metafisica). Il mondo, che è eterno in Dio, è immortale negli uomini immortali. Quando l'umanità finirà esso non sarà più reale, scomparirà perchè non servirà all'uomo ed esisterà solo nell'eternità di Dio e nel nostro spirito.

tutto è caduco nel tempo esteriore e tutto è immortale nella durata della coscienza, per cui, staccandoci dalle cose che passano, le vincoliamo a quella verità interiore intransitabile che esse sono ormai dentro di noi. "Vivere alla giornata" non significa vivere alla meno peggio e senza impegno; al contrario, è vivere seriamente impegnati nella prova e, nello stesso tempo, allegramente distaccati, giorno per giorno come la prova esige e come vuole la nostra libertà di fronte alla morte, che non comporta indifferenza, ma serenità consapevole e profondamente turbata per il gran passo a cui essa ci avvia. Anche Cristo, di fronte alla morte, si turba e piange (Luca, VII, 13; Giov., XI, 33).

Esercitarsi a vivere come se ogni momento fosse l'ultimo: non significa affatto deprimersi, intristirsi ed abbandonarsi all'inerzia; al contrario, è vivere la vita in tutta la sua pienezza, insufficiente alla pienezza dello spirito, viverla intensamente come prova integrale, proprio perchè, quando io vivo ogni momento come se fosse l'ultimo, lo vivo nel punto massimo della mia tensione all'Essere, al limite della partecipazione, sul punto del tempo che sta per cadere nell'eternità. Proprio quando vivo questo momento (e gli altri) come l'ultimo, il tempo diventa "presenza pura" e dunque pienezza di tempo, con tutto il passato, con tutto il futuro: è il tempo liberato, in ogni istante, dalla successione e come fissato (non immobilizzato) in un punto che è tutto il mio tempo e perciò il più intensamente e pienamente vissuto. Vivere come se ogni momento fosse l'ultimo è vivere come se fossimo solo presente e perciò è la libertà piena; infatti è "esistere" in presenza di Dio, nella pienezza della nostra prova la più impegnata, questo è vivere intensamente alla presenza della morte, lo spartiacque, come dicevamo prima, tra la vita nel mondo e l'esistenza nell'eternità. E vi può essere un più deciso distacco e, nello stesso tempo, un più totale impegno di chi vive esistendo di fronte a Dio e di fronte alla morte?

Vi sono due modi di esistere, che implicano due diverse concezioni della vita e della morte. La prima, della vita come possesso di quello che la vita stessa può dare, come qualcosa (che è tutto l'essere che *ho*) da vivere fino in fondo, da sfruttare ed impiegare perchè sia sempre più mia, mio "avere" prezioso, in cui è tutto il mio bene: tutto il mio essere è soltanto in questo avere la vita, *mio avere*. Più la vita è mio avere e più essa diventa la mia "preoccupazione" prima ed assoluta: si teme sempre di perdere quel che si ha. Io sono preoccupatissimo di me stesso, "vivo" così attaccato alla mia vita che l'ansia di perderla mi "uccide". Questo mio avere, infatti, di tutti gli averi, è il più esposto

alle offese e ai capricci del tempo e della morte; così esposto che m'impedisce di "espormi", mi toglie la libertà di essere per qualsiasi altra cosa che non sia la mia stessa vita. D'altra parte, proprio la vita concepita come avere, per la sua dialettica interna, urge all'impiego, esige lo sfruttamento al massimo. Fa la fine di tutti i capitali impiegati: più la sfrutti e più si esaurisce: alla parabola ascendente, fatalmente, succede quella discendente. La speranza ansiosa dell'impegno assoluto corre verso la disperazione dell'esaurimento irreparabile. Non mi espongo per nessuno ed economizzo al millesimo il mio dare agli altri, ma, proprio per espormi tutto per me stesso, spremo la mia vita affinchè possa berla fino all'ultima goccia; però anche la sorsata più fresca ed abbondante è maledettamente arsa dal tossico inevitabile dell'ultima goccia. È l'angoscia di vivere per l'avere (per la vita fine a se stessa); è la vendetta dell' "essere", che non si presta ad impieghi indisponibili. Nella vita, più ci presentiamo creditori di questo e di quello—creditori di tutto—e più, per correre alla riscossione, sentiamo la precarietà e l'inconsistenza di questo avere a scadenza fissa e definitiva: la vita, la cassa di tutti i pagamenti che ci son dovuti, si piega, senza speranza, alla schiavitù di questa scadenza temuta ed abborrita. Sa che dovrà presentarsi allo sportello della morte, che esige l'avere, tutto, gratis e senza impegno di restituzione. E' la "catastrofe" dell'esistenza, che si fonda sull'assurdo della vita come puro avere da impiegare tutto nel mondo, in preda al tempo esteriore, condannata all'impossibilità di evitare l' "incidente" mortale, che, d'altra parte, la libera dalla preocupazione incessante d'impiegare l'avere tra tante incertezze e vicende, per cui, da un lato, se angoscioso è il terrore di perdere la vita con la morte, tormentoso è l'affano di impiegarla tutta e bene. Così la vita è una menzogna continua: la menzogna di nasconderla come avere nella dimenticanza della morte... "per non morire", e la menzogna di occultare l'affano e l'ansia che costa il viverla a pieno impiego, disperatamente. La verità dell'essere è cacciata fuori dal mendacio dell'avere; infatti, come scrive la Weil, "non vi è amore della verità senza un consenso incondizionato alla morte".

Tale consenso, invece, è implicito nella concezione della vita come dono, "esistenza nel mondo", come "essere per l'Essere". Infatti, la vita, nella prospettiva della morte, non è più "avere" ma "prova", non solo nel senso che dà una prova, ma nell'altro che è prova: la vita è prova per essenza, la prova di ogni singolo esistente nel mondo. E' "risposta" a Chi ce l'ha data; se tale, vuole dire che essa ci è data come "domanda". Meglio: ogni esistente è una domanda, un interrogativo, a cui è data la vita nel mondo perchè risponda: la vita è la "risposta" che la "doman-

da" dà a Chi l'ha creata tale. Di questa risposta la morte è il punto fermo nell'ordine del tempo. Se esatta o sbagliata—ed è questo il riproporsi dell'esistenza come interrogativo al di là del tempo—giudicherà l'Altro. L'esistenza non si presenta allo sportello della morte per depositarvi di necessità e a fondo perduto tutto l'avere della vita, ma per costituirsi di persona, una volta conclusa la prova, data la risposta. La morte soddisfa la domanda e la ripropone su un piano diverso; conclude la vita e mette l'esistenza nella condizione di sapere se la sua risposta sia stata o no "a tono". Mistero della morte, in duplice senso: io non sono sicuro se la *mia* morte dia il massimo di pertinenza alla risposta o se sia disforme da quella dovuta ed attesa; e se, nell'istante di dare la risposta definitiva, io scelga il consenso o il rifiuto all'Essere, la speranza fiduciosa o la negazione disperata. Ecco perchè la morte (l'atto del morire, non il fatto esteriore e contingente della cessazione della vita) esprime il senso che io voglio dare alla mia esistenza: il mio modo di morire, infatti, è la mia risposta definitiva alla domanda iniziale e finale che è appunto la mia esistenza.

Se la vita è la prova dell'esistente nel mondo, consegue che essa (e tutta la vita universa) non compie l'esistenza di un solo uomo, il cui compimento oltrepassa anche l'ipotesi di un suo perpetuo vivere nel mondo o il fatto del suo perpetuarsi nella specie, nella storia ecc. La morte, nemica della vita e perciò dell'esistente in quanto vita nel mondo (del suo organismo e di quanto egli sente, pensa, vuole e fa per mezzo di esso), è l'amica dell'esistente stesso in quanto ontologicamente costituito in modo che solo la morte può metterlo nella condizione di compiersi e rispetto al quale, appunto perchè incompibile nel tempo, la vita ha il significato di prova. Conflitto ed armonia insieme, paradosso dell'esistenza: conflitto tra la morte e la vita, l'una negazione dell'altra, ma proprio perchè la morte la nega, la vita acquista valore di prova, tutta la sua positività significante e verace, anzi, direi, solo nel suo essere per la morte, che è il suo non-essere, attua la piena verità del suo essere nella verità dell'essere; e conflitto tra vita e l'esistenza, tra l'animale che esige l'impiego totale della vita nel mondo (suo regno e suo fine) e lo spirito che vuole impiegarla allo scopo di attuare un fine irrealizzabile nel mondo, che non è il suo regno. Ma anche qui il conflitto si compone nella superiore armonia della vita che si uniforma alle esigenze dello spirito fino ad accettare la "scelta" della morte, che dell'esistenza è l'atto supremo di libertà e della vita è il compimento significante ed enigmatico. In questo senso la morte, il negativo della vita, è essa la pienezza della vita stessa, la sua positività totale; ed è essa il positivo dell'esistenza, in quanto la pone nella condi-

zione di scegliere per la sua pienezza oltre la vita. I fini della vita e dell'esistenza non coincidono, quantunque la vita sia necessaria all'esistenza perchè risponda, attraverso la prova, ai valori che è chiamata ad esistenziare, ad incarnare nella vita stessa, rispondendo in tal modo al Valore, che l'ha creata "domanda", "problema", la cui soluzione è nella dialettica complessa ed integrale di esistenza e valore, di vita e di morte.

Da qui l'essenzialità che acquista ogni atto di vita della mia giornata, anche il più umile, il più semplice, il più familiare. Io sono chiamato ad impegnarvi tutto me stesso, interamente, non per sfruttare al massimo impiego tutte le mie risorse, per arricchire "quantitativamente" quell' "avere" che è la mia vita tanto da berla fino in fondo nell'avida sorsata (potrebbe essere l'ultimo ed è bene che ne profitti assolutamente), ma, appunto perchè potrebbe essere l'ultimo, per dare tutta la pienezza possibile alla risposta. Così ogni mio atto, pur relativo e contingente, acquista un senso assoluto e necessario, di quella assolutezza e necessità che son proprie di ogni atto di esistenza vissuto di fronte alla morte, di fronte alla vita, intesa come prova che in ogni istante si può compiere definitivamente, come risposta totale alla domanda integrale. L'impegno radicale che ogni atto dell'esistenza esige non è motivato dall'arricchimento "quantitativo" delle mie risorse vitali e spirituali, dall'ansia di vivere la mia vita fino all'oncia, di possederla tutta, ma dall'arricchimento "qualitativo" della mia esistenza che, nel più umile atto di vita può realizzare tutto il valore di cui è capace, dal perfezionamento per amore di dono generosissimo ai valori, la cui attuazione, attraverso la vita spesa per essi, è la mia risposta. Io possiedo la mia vita nella misura in cui la dono alla mia esistenza perchè si doni al valore nell'aspirazione perenne ed essenziale al suo compimento nel Valore. Ma il più essenziale atto di esistere, il dono più pieno della vita all'esistenza e dell'esistenza al valore, non attua mai la pienezza dell'esistenza stessa e perciò appunto, pur essenziale nella dialettica di esistenza e valore, esso è inessenziale rispetto all'esito ultimo di tale dialettica; e tutta la mia esistenza nel mondo, anche la più ricca e piena, sarebbe inessenziale ed insignificante, se non l'essenzializzasse, in ogni suo atto e nella sua totalità, la morte, il negativo della vita e il positivo dell'esistenza, quella che davvero assolutizza ogni mio atto e fa che la prova si compia nel dono totale di sè alla morte stessa, voluta come liberazione dal mondo ed apertura generosa dell'esistenza alla scelta suprema del consenso o del rifiuto all'Essere. Allora non si tratta di impiegare la vita per possederla in tutto quello che da essa possiamo avere, ma di restare *fedeli* nella prova ai fini non naturali e non storici dell'esistenza; non d'impiegarla in esten-

sione, ma di viverla in profondità centrandola tutta, quale che sia l'atto contingente, nella vocazione fondamentale e prima dell'esistenza, essenziandola nel valore qualificante, che nella vita s'incarna e nell'esistenza si fa risposta al Valore, fonte e fine di tutti i valori.

In questa dialettica la libertà e il tempo acquistano significanza e verità: la libertà come scelta assoluta di fronte alla morte, per cui essa diventa davvero la *mia morte* ("mia" non solo in quanto compiuta e accettata da me, ma anche e soprattutto in quanto è il mio dispormi ad esistere per l'Essere o contro l'Essere), quella da cui dispende il compimento o la catastrofe della mia esistenza; il tempo come la condizione necessaria dell'esistenza stessa nel mondo, la dimensione che rende possibile la prova della vita, la formazione e lo sviluppo della mia personalità, in breve, la mia risposta. D'altra parte, esso, che rende possibili le mie iniziative e le mie scelte, l'esercizio della mia libertà, appunto per l'inadeguazione tra l'esistenza e la vita, se si perpetuasse, impedirebbe l'attuazione del mio compimento, che è quello della libertà stessa, che resterebbe "prigioniera" del tempo, per il quale, nel mondo, essa è libertà. Il tempo mi toglie quel che mi dà, mi fa vivere in una morte in ogni istante rinnovata. Proprio la morte, abolendo il tempo, m'inchioda di fronte alla scelta suprema, avvalora la vita come prova, pone l'esistenza nella condizione di compiersi, la colloca nell'eternità, dà al tempo il valore unico, assoluto ed intemporale dell' "istante" d'immortalitá nel consenso o nel rifiuto definitivo.

La morte mi colloca davvero nella verità della mia condizione umana e ne rivela il senso profondo ed enigmatico, la disvela "problema", "domanda", all'inizio e non alla fine. Non è l'assurdo o il nulla, ma l'ntelligibilità ultima e il tutto dell'esistenza; lo è alla maniera delle verità metafisiche, come paradosso che approfondisce e chiarisce quel paradosso che è ogni singolo esistente. Infatti, essa è la testimonianza della sua impossibilità di compiersi nella vita nel mondo e perciò rovina i suoi impegni assoluti nel tempo, mortifica l'illusione superba dell'autosufficienza dell'uomo come singolo e come umanità, sorpassa la sua libertà di scelta e lo obbliga a considerare le iniziative nel tempo tute parziali e irreparabilmente insufficienti a liberarlo nella scelta assoluta. D'altra parte, proprio perchè rovina tutti i suoi progetti, lo mette nella condizione di attuare il progetto del suo compimento, il solo essenziale e necessario e fa che ogni sua iniziativa fruisca anche della libertà dell'impegno generoso (come dono e non come possesso; impegnato fino in fondo, ma con la consapevolezza della sua parzialità e contingenza), dell'azione arrisicata ed imprevedibile; fa che la sua libertà si attui come iniziativa, al di là delle

scelte parziali; oltre la libertà di scelta e che il tempo si fissi nella presenzialità dell'istante, oltre il prestigio delle apparenze, dove non c'è più tempo per scegliere questo o quello o per nutrire tante speranze, ma dove c'è una scelta sola, un'unica solitaria, immensa e totale speranza. Solo l'irreparabile morte ci fa dono della scelta senza rimedio, della libertà vera.

La morte dà alla vita il valore di prova e all'esistenza quello di "risposta", attraverso la vita stessa, alla "domanda" che essa è: con la morte il giuoco è fatto, per sempre; ed è fatto secondo che si risponda o ci si rifiuti all'esigenza ontologica di compimento dell'esistenza, *ragione* della sua immortalità.

La morte per l'uomo non è una "fatalità", ma un *destino*, il destino della prova della sua vita, quella appunto che "trasforma la vita in destino" (Malraux), che però sarebbe del tutto insignificante ed assurdo (la morte e la nascita come pensa Sartre), se la morte stessa, trasformando la vita in destino e perciò compiendola definitivamente, non ponesse l'esistenza al di là del destino della vita, di fronte alla sua *destinazione*. In breve, vita e morte, esistenza e valore non avrebbero senso e verità (l'assurdo e il nulla non sono nè l'uno nè l'altro, ma la negazione di ogni senso e di ogni verità) senza la sovra-vivenza dell'esistenza, l'immortalità personale dello spirito. Ciò non significa che si debba "postulare" tale immortalità perchè altrimenti la vita e la morte sarebbero assurde (tutto sarebbe assurdo); significa che è contraddittorio negare l'immortalità personale dell'uomo in quanto la sua struttura ontologica fornisce le ragioni di essa e, con essa, le ragioni per cui vita e morte, esistenza e valore non sono assurdo o nulla. Anzi è assurdo dire che la vita e la morte sono assurde, in quanto a questa conclusione si oppongono proprio l'esistenza e i valori, le cui esigenze ontologiche ed essenziali sono quelle di un compimento che, proprio perchè trascende la vita nel mondo, implica la sovravivenza dell'esistenza, essendo contraddittorio che un valore non attui il suo compimento ed essendo verità necessaria che ogni valore non può permanere incompiuto. Negare la sopravvivenza dello spirito, quali che possano essere gli orpelli "spiritualistici", è, in fondo, concludere che tutto è materia (di cui lo spirito è una modalità o un grado) e che vi sono solo valori finiti (storici) anche se perpetui nel tempo. A questo punto l'accettazione o la repulsa, la serenità o l'angoscia di fronte alla morte sono soltanto rettorica.

La morte, inserita nella dialettica di esistenza e valore, "radicalizza" la vita: la sfronda, la riporta all'essenziale, ci colloca nella verità della nostra condizione umana. Ad ogni istante, essa le dà come il crisma del

compimento, l'avvalora come prova, quale che sia il momento in cui la morte arrivi. Ma ciò ha senso solo se la *mia* esistenza trascende la *mia* morte, la quale è condizione della *mia* esistenza oltre la vita. E' qui il senso profondo della concezione platonica della filosofia come "meditazione della morte": vivere in presenza della mia morte, non solo perchè io "stia" sempre nella verità della mia condizione umana (con tutte le implicanze di ordine morale e religioso che comporta questa consapevolezza), ma anche perchè, anticipando in ogni atto di vita il mio atto di morire, contempli esistenzialmente la verità della mia immortalità personale. Meditare sulla morte per anticipare il mio nulla è una meditazione disperata che si rifiuta ostinatamente al convincimento delle ragioni che fondano l'immortalità. Nè si tratta soltanto di aspirazione o presentimento, ma di un'esperienza spirituale nel senso di approfondimento delle ragioni stesse della nostra esistenza e degli elementi che la costituiscono. La meditazione della morte in questo senso è meditazione dell'esistenza e conquista del senso autentico della sua vita nel mondo. Vivere è morire, nel senso più forte (quello che Agostino dà a questa espressione nel libro primo delle *Confessioni*), solo se morire è vivere, oltre la morte della vita nel tempo. Può accettarsi anche la definizione spinoziana della saggezza come meditazione non della morte ma della vita, se intesa come riflessione sulla vita stessa che non avrebbe senso senza la morte accettata quale suo compimento e liberatrice dell'esistenza dal tempo, la cui positività è data dall'essere prova.

La morte, pertanto, è un problema filosofico, ma, in un certo senso, è anche un "metaproblema": possiamo vivere fino in fondo la sua profondità ma non esprimerla: ci oltrepassa, perchè involge tutto il senso della vita e il mistero dell'esistenza oltre la vita, come quella che "consegna" la nostra personale esistenza ad un' "altra" vita. La morte non è solo singolare, ma è la singolarità stessa, perchè è singolarità ogni esistente come tale; e l'esistente non è esauribile nella espressione di se stesso, sempre insufficiente: la comunicazione, infatti, è un processo di approfondimento interiore, il cui termine trascende la comunicazione stessa, che dell'approfondimento totale ed integrale non è l'esito ultimo, ma il limite invalicabile. La morte è "inesprimibile", non solo perchè atto esistenziale o personale, ma anche perchè è quell'atto che, compiendo la vita e rispondendo all'esigenza fondamentale di pienezza dell'esistenza e del suo scopo essenziale, mette fine al dialogo terreno e alla comunicazione col mondo, affinchè abbia inizio il dialogo, non più "velato" ed indiretto con l'Essere, cioè una comunicazione che non è comunicabile

nella nostra esistenza temporale. Nessuno infatti può comunicare l'esperienza del suo dialogo personale e diretto con la Verità: la morte contiene un essenziale momento mistico, come tale, inesprimibile.

Tale momento ha la sua intensità massima nell'*agonia*, nel duplice senso di "combattimento" e "raccoglimento": l'esistente nell'agonia si raccoglie—chiude il dialogo con gli altri e il mondo—per essere intero nella lotta che implica la scelta assoluta o lo sforzo di permanere nella scelta, affinchè sia costante iniziativa all'interno della scelta stessa anche se effettuata. L'agonia è il momento della "solitudine", necessario alla profondità della morte, al raccoglimento di tutta la nostra vita per la "meditazione" suprema dello spirito. L'agonia è il "silenzio", la morte della parola che, per tutta la vita, è stata lo sforzo di comunicarci, a noi stessi e agli altri, senza mai riescirvi adeguatamente: il parlare, infatti, ci "rivela", esprime il nostro io nascosto, ma, proprio perchè lo esprime, lo "vela" con la parola, che, appunto perchè "ri-velatrice", manifesta la nostra interiorità ascosa e, nello stesso tempo, la nasconde due volte. In questo senso, l'agonia è il momento della solitudine che viene incontro alla solitudine che è la nostra esistenza, sempre impegnata a comunicarsi e sempre nell'impossibilità di riescirvi fino in fondo, perchè ogni parola che la disvela, per il fatto di essere parola, la vela, nasconde la sua infinità nella finitezza dell'espressione, che pure è infinita per l'infinito non espresso che la sostanzia. L'agonia "sospende" il velo della parola; l'agonia è "scettica" di fronte ad ogni parola: è lotta perchè questo dubbio sia vittorioso, diventi la certezza della incomunicabilità della nostra interiorità, inadeguabile da ogni umano discorso; l'agonia è "dommatica" nel convincimento che il lume di verità, l'infinito che costituisce l'esistenza, concluso definitivamente il suo insoddisfacente dialogo col mondo, possa iniziare la comunicazione con altro dialogante, con il Dialogante, affinchè—e questa voltra per sempre—la solitudine radicale dello spirito si sciolga nell'unione del consenso amoroso o si strangoli nella separazione del rifiuto mortifero.

L'agonia purifica l'estremo nostro esistere nel mondo da tutte le chiacchiere, da tutti i rumori; ci fa sordi a tutte le "voci", anche alle parole più nobili: ci libera da tutto ciò che ci maschera o vela: la sua parola è il silenzio, affinchè la solitudine totale dello spirito sia disvelata, manifesta allo sipirto stesso, "nudo" di fronte alla morte, di fronte alla sua esigenza fondamentale di compimento—di lui che partecipa dell'Infinito—nell'Essere: ci strappa a tutto e a tutti e ci pianta nel silenzio, sulla croce della nostra solitudine, al di là di ogni possibile soccorso, lontani da

ogni voce o richiamo. Tutti i ponti e le tramezze sono caduti: la comunicazione con il mondo è esaurita, la parola, ogni parola è scivolata nella finitudine irreparabile che la rende ormai insignificante.

Non che tutto sia "muto"; semplicemente, tutto è silenzioso; c'è la solitudine del mio spirito nel silenzio convinto di se stesso, convinto irreparabilmente dalla speranza fiduciosa o dalla disperazione inappellabile. L'agonia non è la perdita della coscienza, come volgarmente si dice, ma la più vigorosa ed integrale presa di coscienza, non più indirizzata al mondo, ma incentrata nella volontà suprema di esercitare la sua libertà nella escavazione di se stessa, nel permanere iniziativa assoluta di una meditazione silenziosa che esclude ogni cosa per essere la sua solitudine, la presa di coscienza radicale della sua vocazione essenziale, che è l'Essere. L'agonia—la chiusura verso il mondo—è il riconoscimento che solo Dio può compiere il mio spirito e che esso, nella luce dell'essere che lo costituisce, può avere la sua comunicazione adeguata solo con l'esistente che è la Verità; comunicazione diretta, ormai, non più velata e perciò non più comunicata attraverso la parola. L'agonia è il "raccogliersi" dell'esistere integrale nell'amore o nell'odio assoluti, nel sì o nel no, vittoria o castastrofe. Perciò, nell'uno e nell'altro caso, di fronte alla scelta tra il positivo assoluto e l'assoluto negativo, l'agonia è il momento della morte del mondo, la sconfitta di tutto ciò che l'esistente ha potuto pensare e fare nella prova della vita. Il mondo non è più il *mio* mondo; gli altri, in quanto ancora nel mondo, non sono più *i miei* (amici o parenti); non valgono più le parole che ci facevano comunicare e ci univano: l'agonia esclude la possibilità d' "intrattenerci" con gli altri, quali che essi siano. Essa fa il vuoto, ma non mi colloca nel vuoto; mi fa cogliere tutta la mia solitudine, ma non fa di me un "solitario": mi risparmia la comunicazione insufficiente, ma non mi fa muto; mi dà il silenzio, mi dona al silenzio, m'inchioda nella meditazione, raccolto, ricapitolato, libero: io e la mia vita, io nella prova suprema che sta compiendo la vita stessa: l'esistenza vive nel definitivo. Nell'agonia la mia vitalità, non lo spirito, lotta contro la morte; lo spirito, se riesce a rendere consenziente il corpo, lotta assieme alla morte, l'alleata fedele, contro la possibilità di dire di no alla sua destinazione di pilnezza, al lume di verità per cui è spirito. Nella agonia egli è già morto al mondo, dal quale si è distaccato; non c'è più il problema di dire di no al mondo stesso, già risolto, ma quello di un ben diverso pronunziamento. Nell'agonia disponiamo della nostra iniziativa non più impegnata in questo o in quello: facciamo davvero l'esperienza della nostra morte e della nostra immortalità.

Il silenzio dell'agonia, dicevamo, non è muto: è pieno della Verità che non si "ri-vela", ma si "disvela", al di là di ogni parola. E' il contatto immediato, diretto, con il Logos, che si compie definitivamente con l'atto della morte. E, proprio in quanto, con la morte, il Logos illumina direttamente lo sipirto e lo eleva alla visione immediata, Egli "assorbe" la morte stessa "nella vittoria" (S. PAOLO, *I. Cor.*, XV, 55). E' necessario che ammutoli ogni umano discorso perchè s'inizii quello di Dio, senza parole. Solo il Logos può "esprimere" l'ineprimibile morte e perciò "vincerla" come ammutolimento di ogni discorso nel dialogo diretto (e perciò senza parole) tra lo spirito e Dio. Così il silenzio di ogni parola è annullato dalla Parola assoluta, la Verità in Persona, che è tutto il dire, che, perchè ormai Presenza piena, non ha più bisogno di farsi parola.

Similmente, la chiusura verso il mondo e l'esclusione di tutto nella solitudine silenziosa dell'agonia non significa dimenticanza di tutto. Sì, come abbiamo detto, l'agonia fa il vuoto, in quanto tutto è ormai niente, è scivolato lontano; ma, proprio perchè fa il vuoto e tutto esclude, nell'atto stesso che spietatamente esclude e nella "ricapitolazione" di me stesso nel punto "agonico", tutto è presente, terribilmente presente, sistemato, ordinato in una luce di verità mai così intesa, minaccioso o confortante, tutto secondo il suo senso, proporzionato, visto dall'alto, nella sua verità inequivocabile. Tutte le nostre umane cose, affinchè possano manifestare la loro verità genuina nella luce dell'essere, devono essere viste in presenza della morte, nel momento della scelta suprema e della "lotta" che essa comporta nella meditazione silenziosa, perchè solo allora manifestano il loro *niente* a noi che siamo niente al pari di esse; a noi nel momento di essere nientificati dalla morte.

Ma è in questa nientificazione (il mondo per me è un affare concluso per sempre nel niente di me nel mondo stesso e del mondo rispetto a me) che io recupero tutto il mio essere, conquisto la presenza totale di me a me stesso e, con essa, la presenza integrale di tutta la mia vita nel mondo, della prova che ho fatto. E allora il mondo, l'universo che ho escluso, è presente nel mio silenzio e nella mia solitudine: ho dovuto escludere tutti e tutto, per averli veramente, proprio ora che non possono più avere me, per averli nella pienezza della mia libertà, perchè solo ora sto veramente amando quanti ho amati, ora che per loro posso solo pregare: posso pronunziare nel mio silenzio senza violarlo, una sola parola: "a Dio". Davvero, in questo istante, io ho acceso, forse per la prima volta nella mia vita, un rogo d'amore che non lascia cenere: la morte

mi sta succhiando la vita e l'arido legno arde insieme al mio spirito. Il mondo non è più il *mio* mondo ed io non sono più al *mio* posto: al mio posto, resta quel che è giusto appartenga al mondo e agli altri fino a quando il mondo sarà il *loro:* il mio cadavere, la mia *polvere,* segno che tutte le cose che mi occupavano ed io stesso che occupavo un posto, ci siamo dissolti, permanendo però la mia vita e le cose stesse immortali nel mio spirito, di cui restiano immortale verità nell'immortalità della mia esistenza personale. "Amici, non mi riesce convincere Critone, che io sono quel Socrato che ora parla e va ordinando ciascuna delle sue parole. Ma egli crede che io sia quello che vedrà tra un po' morto e mi chiede in che modo mi debba seppellire... Io non rimarrò più con voi ma me ne andrò via... Bisogna star tranquilli e parlare di seppellire non me, ma il mio corpo".

Questo lasciamo agli altri come quello su cui la morte ha vinto perchè lo spirito possa vivere la sua esistenza immortale.

MICHELE FEDERICO SCIACCA.

LA PEDAGOGIA CRISTIANA: SU POSIBILIDAD E IRREDUCTIBILIDAD

I. La Pedagogía como ciencia sustantiva

No discutimos aquí sobre la existencia de la Educación en calidad de proceso claramente discernible de cualquier otra actividad humana ni sobre la fórmula más acertada para definirla. Supuesto que la Educación existe y supuesto también que las numerosas definiciones que de ella se han dado poseen un fondo común que basta para mostrar la esencia y la importancia del objeto definido, nos preguntamos ahora si es *posible* y *provechoso* construir una ciencia de la Educación, una Pedagogía.

En pro de la posibilidad abogan argumentos empíricos, racionales y teológicos. Pero antes de exponerlos es preciso determinar las condiciones generales de la posibilidad de una ciencia sustantiva, esto es, que no sea mera parte de otra ciencia más amplia o más profunda.

Para que un sector de conocimientos tenga derecho a erigirse en ciencia autónoma ha de reunir las cuatro cualidades siguientes: 1.ª Sus conocimientos deben referirse a un solo objeto formal. Un mismo objeto material puede dar origen a ciencias distintas si éstas lo enfocan desde diversos puntos de vista; 2.ª El objeto ha de poseer importancia y singularidad suficientes a sustentar una ciencia completa, no unos simples capítulos de una disciplina; 3.ª El conjunto de conocimientos ha de formar un sistema (inducido de hechos rigurosamente comprobados, o deducido de sólidos principios, o enmarcado en hipótesis considerablemente verosímiles, o participando de varias de esas estructuras), y este sistema no ha de quedar colgado en el aire, sino inserto en el árbol del Saber humano; y 4.ª No es necesario, según pretendieron los pensadores

clásicos y medievales, que todos esos conocimientos sean ciertos, pero sí que se puntualice, con certidumbre, la medida en que lo son. Por ejemplo: en Física, debe saberse si tal principio es hipotético o apodíctico; en Historia, si la autenticidad del documento está o no está fuera de duda; en Moral, si tal sentencia es cierta o ciertamente probable.

Pasemos ya a demostrar la *posibilidad* de una ciencia propiamente dicha, de la Educación. Empecemos por los *argumentos empíricos*. A lo largo de la historia hallamos una serie de obras, cuyo asunto es la Educación, que reúnen las cuatro condiciones reclamadas para edificar una ciencia sustantiva.

Dejando a un lado ciertas obras—cual los libros canónicos de la escuela confuciana y varios diálogos platónicos—que ningún historiador de la Pedagogía puede pasar por alto, pero que no presentan una estricta configuración científica, en Aristóteles se encuentra ya un tratado rigurosamente científico de nuestra disciplina; sólo le falta, más en apariencia que en realidad, una de las cuatro condiciones sobredichas: no se presenta como ciencia sustantiva, sino como una parte de la *Política* [1]. Perdura esta dependencia de otra ciencia o esfera doctrinal (Oratoria, Política, Religión) en la *Institutio Oratoris*, de Quintiliano; en el *Pedagogo*, de Clemente de Alejandría; en el *De Magistro*, de San Agustín; en la *Introducción a las Ciencias*, de Algazel; en el *Didascalion*, de Hugo de San Víctor; en el *Compendium Studii*, de Rogerio Bacon; en el *De eruditione filiorum regalium*, de Vicente de Beauvais; en el *De modo addiscendi*, de Gilberto de Tournai, y en las tres obras capitales de Lull: *Ars Magna*, *Blanquerna*, *Félix de las Maravillas*. En varios autores renacentistas, especialmente en Sadoleto y en Comenio, se dibuja ya una ciencia de la Educación de índole sustantiva. En Rousseau se agudiza esta toma de conciencia , y en la *Allgemeine Pädagogik*, de Herbart, se consuma la emancipación. De Herbart en adelante abundan los tratados de Pedagogía, a los que no falta ninguna de las cuatro condiciones exigidas.

Conviene notar que esta emancipación coincidió con el instante en que se dió un sentido teorético al término "Pedagogía". En las literaturas clásica, medieval y renacentista, no designaba una ciencia, ni siquiera un saber teorético, sino la misión confiada al vigilante—cuidador y en parte educador—de niños y jovenzuelos. A fines del siglo XVIII cundió y se generalizó, sobre todo en Alemania, la nueva acepción: Christian

[1] *Libros* V y VI.

Trapp publicó en 1870 su *Versuch einer Pädagogik;* en 1803 aparecieron las lecciones de Kant *Über Pädagogik,* y en 1806, la *Allgemeine Pädagogik* de Herbart.

Y precisamente Herbart es el primero que se preocupa de demostrar con *argumentos de razón* la posibilidad de una ciencia sustantiva de la Educación.

No le faltará a esta ciencia un objeto formal, perfectamente delimitado, en torno al cual giren todos sus conocimientos: la Educación como tal, como auxilio al proceso de maduración del hombre. No carece este objeto de la importancia y singularidad requeridas para justificar la elaboración no ya de uno o varios capítulos de una disciplina, sino de una ciencia orgánica y completa. Con ninguna otra disciplina compartirá su objeto. La Historia de las Culturas, por ejemplo, estudia la Educación como desnudo hecho social; el Derecho, como relación creadora de obligaciones; en cambio la Pedagogía la estudia como tal, esto es, como auxilio humano al desenvolvimiento psíquico. Ni se crea que con ello invade los terrenos de la Etica o de la Psicología. La primera, aunque asienta los fines para los cuales deberá prestarse el auxilio educativo, no intenta establecer normas para infundirlos en la personalidad en agraz. La segunda, si estudia el proceso de maduración, nunca creyó de su incumbencia dirigirlo hacia una finalidad ética o de cualquier otro orden.

¿Permitirá también la naturaleza del objeto de la Pedagogía sistematizar los conocimientos que sobre el mismo se adquirieron y los que se adquirirán en lo sucesivo? La respuesta ha de ser afirmativa, puesto que, según dice Herbart, estos conocimientos normativos brotan, a manera de descargas, de dos polos, ambos sistematizados y rigurosamente científicos: los principios éticos que estatuyen la finalidad de la Educación y las leyes y hallazgos psicológicos que indican los medios eficaces para alcanzar aquella finalidad.

La cuarta y última condición puede asimismo satisfacerse. El grado de certidumbre de los conocimientos pedagógicos será valorado a tenor de la que posean los conocimientos de los dos "polos" mencionados y confirmado por la comprobación histórica y por la pedagogía empírica y experimental.

No recuerdo un texto revelado que afirme expresamente la posibilidad de edificar una Pedagogía, pero existen numerosos *argumentos teológicos.* Aduzcamos los dos más obvios y corrientes: 1.º En la Revelación se contienen todos los elementos esenciales para levantar una Pe-

dagogía; y 2.º De hecho se ha constituído, según veremos luego, a lo largo de la historia de nuestra Religión, una Pedagogía cristiana cuyo esquema cristalizó en la *Divini Illius Magistri* de Pío XI.

La sólida argumentación que acabo de exponer no nos exime de responder a las razones que se han esgrimido contra la misma. Pueden reducirse a tres los frentes de combate.

Atacan en el primero los portaestandartes de las "antinomias pedagógicas". Es evidente que se trata de un trasplante de las antinomias kantianas, lo cual inspira ya algún recelo, porque rara vez cuajan estos intentos de aclimatación. Quiso Kant demostrar que la Metafísica, como ciencia del mundo, del alma y de Dios, o dicho en otra forma, de los seres que trascienden la objetividad empírica, no existe, y se fundó en que disponemos de argumentos de igual fuerza para sostener el pro que para defender el contra en las que pudieran llamarse cuestiones institucionales sobre dichos seres. Pruébase—dice—con perfecta corrección que el mundo es infinito, espacial y temporalmente, y que es finito; que debe estar compuesto de elementos simples y que un elemento simple es un absurdo; que existen y que no pueden existir actos libres; que existe una causa necesaria y absoluta y que es temerario suponerla. "De modo que la razón se divide a sí misma en dos" [2], o en otros términos, que los conocimientos metafísicos son insistematizables y de certidumbre problemática y, por lo tanto, no idóneos para la construcción de una ciencia. La Metafísica sólo será posible como ciencia de los límites del conocimiento humano.

Algo muy parecido ocurriría en Pedagogía. Argumentos convincentes probarían que en la Educación deben predominar la autoridad, la instrucción, el método, lo social, lo intencional y lo trascendente; y otros, no menos convincentes, que han de prevalecer, la libertad, la educación propiamente dicha, la espontaneidad, lo individual, lo funcional y lo inmanente. Un objeto de cuya naturaleza brotan estas contradictorias aseveraciones no puede ser estructurado en una arquitectura sistemática, en una ciencia [3].

La respuesta a este rimero de objeciones no debe consistir en una

---

[2] *Prolegómenos a toda Metafísica futura*, 3.ª parte, LII a.

[3] La controversia no se ha apagado. Para seguir sus hitos puede verse, por ejemplo: M. MARESCA: *L'antinomie dell'Educazione*, Roma, 1916; P. LUCHTENBERG: *Antinomien der Pädagogik*, Langesalza, 1923; G. WYNEKEN: *Las antinomias centrales de la Pedagogía* (trad.), Madrid, 1924; P. VOGEL: *Die antinomische Problematik des pädagogischen Denkens*, Leipzig, 1925; TH. LITT. *Individuum und Gemeinschaft*, 1926; *Führen oder Wachsenlassen* (2. ed.), 1929; J. ZARAGÜETA: *Pedagogía Fundamental* (2.ª ed.), Madrid, 1953, bajo la denominación de "anomalías"; y JUAN MANTOVANI: *Educación y plenitud humana* (5.ª ed.), Buenos Aires, 1957.

receta o en una frase retórica que pretenda superarlas. En realidad, cada antinomia oculta un sofisma cuya figura no está registrada en los tratados de Lógica tradicionales: el "sofisma por exageración" En la primera antinomia, por ejemplo, se aduce, como argumento de que en la Educación ha de prevalecer la autoridad, que "el hombre obra tanto más de acuerdo con su elevada naturaleza cuanto más acata la Ley", mientras los partidarios de que prepondere la libertad arguyen que "el hombre es tanto más digno de su naturaleza cuanto más uso hace de su libertad". En realidad, los primeros deberían decir que lo propio y digno del hombre es acatar *libremente* la ley *justa*, y los segundos que es tanto más hombre cuanto más y *mejor* usa de su libertad, pues, según dice Granada, "no alabamos al caballo por caballo, sino por buen caballo; ni al vino por vino, sino por excelente vino; ni al hombre por hombre, sino por buen hombre" [4]. Pero entonces la antinomia se desvanece como una pesadilla al choque con la luz solar. Bien escribió Sailer que "toda Sabiduría anda por el centro del camino, mientras la Locura bordea los márgenes" [5].

Sin oponerse tan radicalmente a la posibilidad de una sistematización científica, renuncian casi a ella o la acometen con temeraria arbitrariedad las tendencias que conciben la Educación a modo de un proceso de creación artística (Goethe, Langbehn, Britsch) o de sintonización con el período que recorre el Espíritu, creador de las culturas (Gentile, Radice). Encierran una dosis de verdad: la Educación no ha de mecanizarse en exceso, no ha de adocenarse, su labor tendrá siempre algo, y aun mucho, de común con la del artista; y por otra parte, la Educación no ha de volver espaldas a la época. Pero fingen ignorar lo más fundamental: la esencial identidad de la naturaleza humana y de la meta de su maduración. Da fe de las consecuencias de estas orientaciones el fracaso de las "escuelas de Hamburgo" y de la reforma de Gentile.

Esta segunda objeción constituye un "tercer frente" cuando la presentan en forma vulgar los "practicistas". Siendo la Educación—dicen—un quehacer, se aprende por la práctica, se perfecciona y dirige por la experiencia y por el hábito de observar y de encontrar soluciones, y sólo de estorbo le sirve guiarse por sistemáticos tratados. Algo de verdad hay también en esto: la formación del educador ha de ser teórico-práctica y ha de perfeccionarse mediante la experiencia propia y ajena. Pero,

---

[4] *Guía de pecadores*, I parte, cap. V, 2.°

[5] *Uber Erziehung für Erzieher*. En: Obras completas, Salzbach, 1830-41, vols. VI-VII, p. 150.

a la vez, debe enmarcarse en un sistema, en una tradición orgánica, y estar al corriente del progreso. Al fin y al cabo la historia de los demás quehaceres humanos muestra que un día u otro aspiran a redimirse del vulgar empirismo y de la arbitrariedad. El quehacer constructivo—por ejemplo—se gobernó al principio por un surtido de máximas, pero hoy se somete a una ciencia rigurosa: la Arquitectura. Lo mismo ha ocurrido en Medicina. De manera semejante, el quehacer educativo se guió al principio por el instinto y el amor misericordioso al hombre inmaduro, cristalizó luego en aforismos y se objetivó en planes y métodos rudimentarios y terminó por cobrar conciencia de su objeto formal y erigir una ciencia: la Pedagogía.

II. La irreductible singularidad de la pedagogía cristiana

Existe, pues, una ciencia sustantiva de la Educación: la Pedagogía, que es un sistema de principios y normas respecto al auxilio que hay que prestar al inmaduro para que consiga su plena madurez humana. Este sistema se orientará—desde luego—en sentido muy diverso, según el concepto de la naturaleza y de la madurez humanas que profese su autor. Y así se distingue netamente la Pedagogía positivista, para la que el Hombre es el último capítulo de la evolución natural, de la idealista, que intenta absorber la naturaleza en el Hombre, o de la existencialista, que considera enemigos irreconciliables el Hombre y la naturaleza. Si para la primera el auxilio educativo consistirá en insertar al educando en el progreso experimentalista, para la segunda radicará en elevarle al estado cultural o social, y para la tercera estribará en salvaguardar su inefable y sagrada autenticidad.

Junto a estas tendencias, o frente a ellas, o por encima de ellas, suele admitirse que existe lo que pudiera llamarse una *Pedagogía perenne*, que bebe en los puros manantiales de la *Filosofía perenne* y asimila cuanto constituye un verdadero progreso. En cambio, es tema de aguda discusión que sea posible y legal una *Pedagogía Cristiana* y, sobre todo, que ésta tenga derecho a absorber la susodicha Pedagogía perenne.

En seguida se advierte que la controversia sobre la posibilidad y legitimidad de una Pedagogía cristiana es un eco de la que se entabló, hace años, en torno a la Filosofía cristiana. El parentesco de la Filosofía con la Pedagogía acarrea, al lado de evidentes beneficios, serios inconvenientes, y entre ellos, el de plantear miméticamente en el campo peda-

gógico problemas que surgieron en el filosófico. Ya hemos tropezado con uno de estos casos: el de las antinomias. A menudo los tales problemas carecen de significado en Pedagogía; y otras veces han de resolverse en forma harto distinta. Al no tenerlo presente, las discusiones se enmarañan y se hacen interminables.

En el debate sobre la legitimidad de una Filosofía cristiana con personalidad propia, se han sostenido variadísimos criterios. Citemos los tres más característicos. Esteban Gilson optó por la afirmativa basándose en los peligros que entraña una disección del Saber cristiano y en el hecho de que la Revelación ha iluminado y fecundado a la razón hasta tal punto que una filosofía, o visión del mundo, elaborada en cristiano difiere sustancialmente—por su amplitud, profundidad y orientación—de la construída por culturas que ignoren o afecten ignorar el Cristianismo. El padre Mandonnet se situó en la vertiente opuesta: la filosofía de un cristiano no se distingue, como tal filosofía, de la de un infiel, puesto que en ambas el arquitecto es la razón y el edificio está constituído únicamente por verdades adquiridas y ordenadas por el entendimiento humano, sin auxilio propiamente dicho de la Revelación. Fernando van Steenberghen ha propuesto una solución conciliadora: niega que exista una Filosofía cristiana diversa de la Filosofía en sí; pero hace notar que el filósofo cristiano se halla, merced a las luces y cauciones de la Revelación, al magisterio tutelar de la Iglesia y al sosegado equilibrio de su espíritu, en situación tan ventajosa para la investigación especulativa que no es de extrañar que el saber filosófico como tal haya progresado extraordinariamente a partir del Cristianismo.

Pío XII, en la *Humani Generis*, no quiso dirimir la contienda. No empleó la denominación en litigio. Se limitó a insistir en la distinción formal entre Filosofía y Teología y a declarar que, aun siendo posibles varias orientaciones y formulaciones filosóficas armonizables con el Cristianismo, no obstante, la corriente que suele llamarse *Filosofía perenne*, fruto de la depuración y enriquecimiento de la filosofía clásica por egregios pensadores cristianos, es acreedora a una predilección de la Iglesia. Por su riqueza en señeras y bien trabadas verdades y por el estilo que ha adquirido en su prolongada convivencia con la Teología es la que mejor concierta con las verdades reveladas. No parece, pues, *obligado* admitir una Filosofía cristiana en sentido estricto.

En virtud del parentesco de la Pedagogía con la Filosofía, muchos se han apresurado a valerse de los argumentos del padre Mandonnet y del argumento implícito en la reserva guardada por Pío XII para proclamar que *tampoco* debe hablarse de una Pedagogía cristiana.

Inferencia precipitada por cierto. El concepto de Filosofía implica una limitación que la constriñe, so pena de convertirse en Teología, a emplear como único instrumento la razón y la experiencia natural. No acontece lo mismo en Pedagogía. Todo sistema de auxiliar al inmaduro a lograr su plena madurez humana es Pedagogía, y que sea Pedagogía con sentido propio, con irreductible singularidad, depende de que su concepto del *hombre*, de la *madurez* humana y de los *auxilios* indicados para alcanzarla sea irreductible—no decimos contrario—al defendido por cualquier otra Pedagogía.

Tal es el caso de la Pedagogía cristiana. Y para mostrarlo, compararemos su posición respecto a los tres puntos que acabo de mencionar con la que caracteriza a la Pedagogía más cercana a su orientación, o sea a la Pedagogía creacionista natural. Tan cercana que la Pedagogía cristiana en nada la contradice, aunque en mucho la sobrepuja y acrisola.

La Pedagogía creacionista natural se cimentaría en las siguientes bases, establecidas merced a un perspicaz y multisecular examen del mundo y de los hechos de conciencia y a una vigorosa reflexión sobre los datos que dicho examen proporciona: 1.ª El *hombre* se distingue de los demás seres naturales en que su cuerpo, en el que resplandecen una dignidad y armonía peculiares, está informado y regido por un alma dotada de entendimiento y libre albedrío y, por consiguiente, espiritual e inmortal; 2.ª Precisamente por ser racional y libre y por disponer de un cuerpo para expresar lo que piensa y quiere, el hombre está capacitado para establecer diálogo y convenio con sus semejantes y tiende a establecerlo, o sea, que es, por naturaleza, social; 3.ª De ello proviene, desde el punto de vista del Tiempo, que el hombre sea también, por naturaleza, histórico, cultural, y que únicamente con el *auxilio* de sus semejantes y en el marco de la *cultura* pueda desarrollar satisfactoriamente sus facultades específicas; 4.ª Lo mismo el hombre que la Naturaleza fueron —y en cierto modo son—creados por Dios, porque la existencia y persistencia de los seres limitados, frente al no-ser, reclama la intervención causal del Ser infinito, absoluto, perfectísimo; 5.ª Dios que, a fuer de perfecto, es infinitamente sabio y bondadoso, ha asignado a cada ser de la Naturaleza un cometido, y a todo hombre un fin bueno, respecto a la vida perdurable, y a cada hombre otro fin bueno, subordinado al anterior y coordinado con lo social, respecto a la vida temporal; 6.ª Sólo merecerá llamarse *maduro* el hombre cuyo entendimiento conozca dichos fines y los medios para alcanzarlos y cuya voluntad haya adquirido el hábito de dirigir el hombre entero hacia ellos, lo cual implica un no fácil dominio de las pasiones; y 7.ª La madurez no excluye, antes supone, el

conocimiento de las propias limitaciones y flaquezas y el recurso al favor divino y al consejo y apoyo de los semejantes.

Repitamos que la Pedagogía Cristiana acoge y consolida las posiciones de la Pedagogía creacionista natural. Pero reconozcamos que las perfecciona y sobrepasa, con las verdades reveladas, entre las que importa a nuestro objeto hacer resaltar las siguientes: 1.ª El creador, aunque uno en naturaleza, es trino en Personas, y éstas se denominan Padre, Hijo y Espíritu Santo; 2.ª Al crear al *hombre*, Dios le asignó un fin último sobrenatural, que consiste en ver a Dios y compartir su inefable felicidad; y para que lo alcanzase le confirió dones no exigidos por la naturaleza humana (por ejemplo, la inmortalidad corporal) y un don que la sobrepujaba absolutamente (la gracia o participación a la vida divina); 3.ª El misterioso pecado de origen despojó al linaje humano de estos dones y le cerró la senda del fin último. Merced a la *Redención*, verificada por el Hijo de Dios hecho hombre, se abrió esta senda, y el hombre puede recuperar el don sobrenatural, la gracia, aunque continúa sometido a la muerte, a las enfermedades y a la rebelión de las pasiones; 4.ª Acomodándose a la naturaleza social, histórica y cultural del hombre, Jesucristo fundó la Iglesia, depositaria y maestra de su doctrina y cauce de su gracia, a la que deben pertenecer cuantos aspiren a obtener el fin último; 5.ª Desde el punto de vista cristiano, la *madurez natural* se define exactamente lo mismo que desde el punto de vista simplemente creacionista natural, y la *madurez sobrenatural* consiste en que el educando alcance un desarrollo de sus virtudes teologales en grado tal que la voluntad, auxiliada por la gracia, dirija habitualmente el hombre entero hacia su fin eterno; y 6.ª Como Dios no puede contradecirse, la prosecución del fin último no exime del cumplimiento de la *misión* temporal, sino que exige realizarla con mayor celo y perfección, mirándola "sub specie aeternitatis".

Al tratar del Matrimonio como institución natural, Santo Tomás perfila el sentido de la Educación creacionista natural (y, consiguientemente, de la Pedagogía que la sistematice). "El Matrimonio—dice—no se funda sólo en el aspecto genérico de la naturaleza humana, esto es, en lo que el hombre tiene de *animal*, sino en el aspecto específico de la misma, o sea, en su *racionalidad*" [6]. Y antes dijo: "La naturaleza no intenta sólo la generación de la prole, sino la conducción y promoción de la misma al estado perfecto de hombre, en cuanto hombre, o sea al estado de hombre virtuoso" [7]. Pío XI, por su parte, cuidó de deslindar la edu-

[6] *Suplemento*, cuestión 41, art. 1, ad primum.
[7] *Ibidem*, cuerpo.

cación y pedagogía cristianas de las puramente creacionistas: "La Educación consiste en la formación del hombre tal cual debe ser y tal como debe portarse para conseguir el fin sublime para el que fué creado". "La Educación cristiana comprende todo el ámbito de la vida humana—sensible y espiritual, intelectual y moral, individual, doméstica y social—no para menoscabarla en manera alguna, sino para elevarla y perfeccionarla según los ejemplos y doctrina de Cristo" [8].

De hecho, Pío XI trazó, conforme hemos dicho, un completo proyecto de lo que será un día la Pedagogía cristiana, determinando los puntos de vista de ésta respecto a la causa final, a la causa eficiente, a la causa material o sujeto y a la causa formal del "auxilio" educativo.

En muchos tratados católicos—y aun en obras católicas que no son estrictamente pedagógicas, por ejemplo: en *Los nombres de Cristo*, de Fray Luis de Lón; *El hombre perdurable*, de Chesterton, o la *Historia de la Iglesia*, de Daniel Rops—se hallan materiales dispuestos a integrarse en la síntesis prevista.

Algunos autores han intentado más: darnos una Pedagogía cristiana con aires de completa. Prescindiendo de los precursores medievales y renacentistas, hay que citar, en calidad de antecesores inmediatos, a Dupanloup (*L'éducation*), Dursch (*Pädagogik*) y Rosmini (*Della Educazione cristiana*). Entre los autores recientes abrigan la ambición de construir una ciencia de la Educación cristiana Berrenberg, cuyo *Umriss der katholischen Pädagogik* [9] acentúa peligrosamente la tensión entre la pedagogía teológica y la filosófica; De Hovre, que arranca de la historia para elevarse a una síntesis pedagógica cristiana en su *Ensayo de Filosofía Pedagógica* [10] y su *Pedagogos y Pedagogía del Cristianismo* [11]; Casotti, que edifica su *Educazione Cattolica* [12] sobre el "principio y fundamento" de San Ignacio; Boyer, que en su *Pédagogie chrétienne* [13] se ocupa más de lo formativo que de lo estrictamente educativo; Barbey, cuya *Pedagogía experimental y cristiana* [14] no llega a la raíz del asunto, pero ofrece interesantes perspectivas, y Von Man-Tiechler, que en el opúsculo *Gottes Saat* [15] recorre "los puntos de vista desde los que se pue-

[8] *Divini Illius Magistri.*
[9] En su primera edición (1921) se tituló *Zurück zur Erziehungslehre Christi.* La segunda, con el título citado en mi texto, se publicó en Munich, 1923. Berrenberg utilizó tres seudónimos: Bernberg, Thomas Molina y Catholicus.
[10] Trad esp., Madrid, 1951.
[11] Trad. esp., Buenos Aires, 1948.
[12] Tercera ed., Brescia, 1950.
[13] París, 1945.
[14] Trad. esp., Barcelona, 1953.
[15] Friburgo (Breisgau), 1952.

de proyectar una Pedagogía orgánica fundada en el Nuevo Testamento". Las actas del *Congreso Internacional de Pedagogía de Santander* [16] y las del *I Convegno di Scholé* [17] recogen aportaciones valiosas.

Los esfuerzos de los protestantes en esta dirección derivan de una obra genial: la *Didáctica Magna,* de Comenio. Optimista, con dejos de iluminismo, procuró cambiar la tenebrosa confianza en clara esperanza y reconciliar la espiritualidad con la cultura temporal. Mostró menos comprensión de la unidad cultural y pedagógica Palmer, quien, en su *Evangelische Pädagogik,* publicada en 1850 como réplica a la citada *Pädagogik* del católico Dursch, sostuvo que la Educación es cosa exclusiva de la Iglesia y la opuso a la formación cultural, que reservó al Estado. En lo sucesivo los pedagogos protestantes—hasta la recentísima reacción de Barth—se alejaron de la ruta emprendida por Comenio y Palmer y propugnaron una Educación impregnada de naturalismo o de idealismo filosóficos y cada vez menos coherente con los principios del Evangelio.

Para que sea completa, siquiera como esbozo, nuestra resuelta "apología" de la Pedagogía cristiana, hace falta rebatir una solución de compromiso propuesta por los partidarios, que nunca faltan, de los "Munich" ideológicos. Consiste en cultivar, por separado, dos ciencias de la Educación: una Pedagogía racional y empírica, que ignore por completo el cristianismo, y otra Pedagogía teológica, que se ciña a lo revelado y que, en nuestro clima, sería cristiana. Nada más lejos de nuestro propósito.

Quede bien claro: al distinguir la Pedagogía cristiana de una Pedagogía creacionista natural, entendemos que esta última es, por incompleta e insuficiente, falsa, porque, siendo la Pedagogía ciencia enderezada a realizaciones prácticas, hay que juzgar de su verdad no sólo por la de sus proposiones, sino por la eficacia de su contenido, para el logro del fin a cuyo servicio está, que no es otro que la buena Educación. Una Pedagogía creacionista natural se autolimita de tal suerte que, en el presente estado de cosas, nunca será completa, ni aun en las cuestiones fundamentales y en los auxilios indispensables, y al no serlo educará mal, y por educar mal será falsa.

La Pedagogía creacionista natural ha de ser asumida por la Pedagogía cristiana. Incompleta y por ende falsa será una Pedagogía que ignore el dogma del pecado original; pero también lo sería una Pedagogía exclusivamente teológica esta vez, que no se dignase enterarse de las crisis del desarrollo o de las leyes de la fatiga.

[16] Madrid, 1950.
[17] Brescia, 1955.

La elaboración de una Pedagogía creacionista natural sólo puede aceptarse como instrumento para comprender mejor la Pedagogía cristiana, como *mal menor* en los casos en que conste que ésta hallará cerradas las puertas, o como punto de referencia en las controversias pedagógicas. Dicho de otra manera: yo no me considero catedrático de Pedagogía, sino de Pedagogía cristiana, porque sólo ésta es, o puede llegar a ser, la Pedagogía como tal.

Monseñor JUAN TUSQUETS,

Catedrático de Pedagogía en la Universidad de Barcelona.

LA PROTECCION PARTICULAR DE LOS ESTUDIOS EN LA BARCELONA DEL SIGLO XV

INVITADO a participar en la miscelánea de estudios dedicada a un insigne investigador en el campo de la Filosofía y Pedagogía, ciencias muy alejadas de mis estudios ordinarios, he creído que no desentonarían demasiado en ella unas curiosas notas históricas que tienen alguna relación con la enseñanza.

En el Archivo Histórico de Protocolos de Barcelona se acumula un verdadero arsenal de noticias documentales las más variadas sobre toda clase de instituciones públicas y privadas, a partir del siglo XIV. En la Edad Media era más corriente que en nuestros tiempos reforzar ante escribanos o notarios cualquier clase de contratos, aun la simple retribución de servicios prestados a particulares. De ahí la riqueza extraordinaria de los archivos de Protocolos y especialmente del de Barcelona, que ha tenido la suerte en los últimos lustros de disponer de un infatigable archivero que ha ordenado y despojado gran parte de tan preciosos fondos. A él hemos de agradecer la fácil reunión de notas que vamos a utilizar para esta modesta aportación a la referida miscelánea [1].

Es sabido que uno de los medios más generalizados de fomentar los estudios en la Edad Media fué la concesión de beneficios o prebendas eclesiásticas a los estudiantes. Véanse las largas listas o rótulos universitarios presentados a los papas para su confirmación o concesión [2]. Pero estas concesiones se hacían casi exclusivamente para estudiantes en las Universidades, y Barcelona durante el siglo XV no tenía una tal insti-

[1] El archivero D. José M.ª Madurell y Marimón, ya muy conocido por sus numerosísimas publicaciones en que se aprovechan principalmente los documentos del Archivo Históricos de Protocolos de Barcelona (= AHPB).

[2] Como ejemplo, los publicados por Mons. J. Ríus SERRA, en An. sacra Tarraconensia 16 (1943) 87-134.

tución. La política de los monarcas de la Corona de Aragón aconsejó, según ha indicado Vincke [3], fomentar las universidades en ciudades fronterizas: Lérida y Perpiñán, en perjuicio de la capital, Barcelona. Cuando a mitad de aquel siglo, en 1450, Alfonso el Magnánimo quiso reparar esta anomalía concediendo privilegio de Universidad a la ciudad condal, privilegio confirmado por Bula de Nicolás V en septiembre de dicho año, se interpuso la oposición de la Universidad leridana, que veía próxima su ruina si se erigía otra Universidad en Barcelona. Así se logró que pasaran otros ochenta y seis años hasta que se pusiera la primera piedra para la Universidad barcelonesa (en 1536) [4].

Barcelona, pues, hubo de contentarse durante todo el siglo XV con instituciones docentes de segunda categoría, como la escuela catedralicia y las muy numerosas particulares. Los pingües beneficios para estudiantes se concedían principalmente para frecuentar universidades foráneas, como las dos antes citadas u otras más lejanas.

Pero la iniciativa particular suplió, al parecer con creces, la protección oficial. Es sabido que el siglo XV es el siglo de oro de la cultura catalana, no sólo por la proliferación de grandes escritores eclesiásticos o cortesanos, sino también, y particularmente, por una formación literaria muy apreciable entre mercaderes y artesanos, según se desprende de los epistolarios y redacción de documentos, así como de los numerosos inventarios de libros que aparecen en los testamentos del mundo no eclesiástico ni universitario [5].

Una de las formas más divulgadas y eficaces de favorecer los estudios fué entonces la de legados testamentarios a miembros de la familia o allegados que quisieran instruirse o con la condición expresa de que se dedicaran a los estudios. Son innumerables las noticias sobre el particular que aparecen en los registros barceloneses. ¡Mencionaremos unos pocos entre las muchas variedades, según los estamentos de los que los conceden.

Pedro de Puigmarí (de Podio Marino), canónigo y decano de la iglesia de Cartagena, seguramente ciudadano antes barcelonés, pues elige como lugar de sepultura el claustro de la Seo de Barcelona, en la cual instituye dos beneficios, encarga a sus albaceas, los obtentores de tales beneficios y el heredero universal, que escojan cuatro niños, si posible de su parentela, que quieran estudiar Artes liberales, cada uno la

[3] J. VINCKE, *Die Hochschulpolitik der aragonesischen Krone im Mittelalter* (Braunsberg 1942).

[4] Cf. R. GAYA MASSOT, *Por qué se retrasó la fundación de la Universidad de Barcelona*, en An. sacra Tarrac. 25 (1952) 165-173.

[5] NICOLAU D'OLWER, *Resum de Literatura catalana* (Barcelona 1927), p. 23.

que más le plazca, ordenando se les entreguen anualmente 500 sueldos al estudiar gramática y lógica y 50 libras si estudian Derecho, Medicina o Teología, debiendo cesar la pensión si alguno de ellos obtuviera beneficio a lo menos del mismo valor y también si, a juicio de los mismos albaceas, fueran negligentes, vagabundos o malos estudiantes. La pensión podía ser concedida durante dieciséis años, los suficientes para la obtención de grados [6].

De manera parecida el beneficiado de la sede barcinonense, Berenguer Riera, encarga a sus albaceas se pensione durante siete años a su pariente Juan de Gostemps, con 10 libras a más de los libros y útiles necesarios si quiere estudiar alguna de las Artes liberales. Si no quiere o es mal estudiante, se le prive de toda ayuda [7].

El famoso bufón de la corte barcelonesa, Mosén Borra, establece en 1443, en su testamento, que se den 100 florines a su nieto para que estudie Derecho hasta obtener los grados [8].

Curiosa la nota testamentaria del caballero barcelonés Jaime Vicéns, en la que manifiesta desear que de sus hijos, Franci Benet sea eclesiástico; Bartolomé, benedictino, y Pedro, de la Orden de San Juan de Jerusalén, debiendo ser provistos de lo indispensable bien y decentemente, lo mismo que los que quieran estudiar a los que, además, se les facilitarán los libros necesarios [9].

Aún más curiosas las manifestaciones de enfado del mercader Juan Sorts, que sólo quiere dejar 100 sueldos a su nieto Pedro por cuanto no quiso creerle al instarle que estudiara para doctor o escritor (home de ploma) y se fué a guerrear. Igualmente sólo asigna cinco libras a su sobrino Miguel porque era vicioso y nunca quiso estudiar [10].

Más numerosos e importantes y menos conocidos son los múltiples contratos de mutua ayuda entre maestros, estudiantes y alumnos o sus representantes.

Modalidad muy frecuente es la de niños o jóvenes de familias modestas que para poder estudiar se ofrecen o son ofrecidos como servidores o fámulos de maestros particulares o regentes de escuela. Existía un formulario típico de contrato que aparece muy repetido, semejante a los contratos de aprendices o artesanos.

Así, en 1405, Antonio Busquets, de Arbucias, ofrece a su hijo Rai-

[6] Documento de 3 de junio de 1413: AHPB, not. Arnaldo Piquer, manual de testamentos, años 1402-1417, leg. 9.
[7] Ferrer Verdaguer, man. de testamentos, 1431-1448, leg. 3: Doc. de 15-I-1435.
[8] Pedro Devesa, man. de Testamentos, 1428-1457: Doc. de 15-XI-1443.
[9] Nicolás de Mediona, man. de Testamentos, 1441-1447, leg. 2: Doc. de 7-XI-1448.
[10] Juan Vilana, libro de Testamentos, 1480-1518, leg. 9: Doc. de 30-VI-1515.

mundo, de trece años, "causa adiscendi litteras" al Rev. fray Jacobo, profesor franciscano y obispo "Montium Caspiorum Magne Tartarie" para servirle en todos sus mandatos lícitos y honestos prometiendo que le será fiel, leal y paciente y que no se marchará sin su licencia. Fray Jacobo promete que enseñará letras al hijo Raimundo (de trece años) según mejor pueda y que le proveerá de calzado y vestido, según su condición, y lo cuidará sano o enfermo [11].

De forma parecida, en 1447, el sastre Juan Busquet ofrecía a su hijo Pedro, de once años, al "scriptor litterae rotunde" Antonio Juan [12].

Jóvenes algo mayores se ofrecen ellos mismos. Así, Guiot Vidal, de la diócesis francesa de Lyon, se ofrecía aquel mismo año al mismo maestro Antonio Juan en condiciones parecidas, como se puede ver en el apéndice que publicamos, por ser uno de los contratos más completos [13].

A veces es una familia particular que recibe a un pupilo como fámulo con obligación de que al mismo tiempo pueda frecuentar la escuela. Así el niño Francisco dels Orts, de Sanahuja, es ofrecido por su padre a doña Eulalia, viuda de Juan Grau, con la obligación de mantenerlo y vestirlo.

Particularmente frecuentes aparecen los contratos de estudiantes que han de enseñar a pupilos a cambio de ser mantenidos por la familia y recibir además una pequeña retribución. Así el estudiante en Artes, Pedro Casals, de La Selva (Gerona), es acogido en casa de doña Elionor, viuda de Roig, para dar lecciones al hijo de ésta y recibir por ello, además, 40 sueldos al año [14]. Con las mismas condiciones es recibido como preceptor Pedro Adroer, escolar de diecinueve años, de Vilafranca, por el mercader Pedro de Puig para enseñar al hijo de éste [15].

Otras veces son estudiantes, que ya tienen casa propia en Barcelona, que van a dar clase a niños de otra familia, como Juan Bisbe, que enseñaba de letra a los hijos del conde de Módica [16].

No sólo estudiantes, sino también maestros o profesores aceptan vi-

---

[11] Berenguer Alemany, man. años 1401-1406, leg. 3: Doc. 5-I-1405. Curioso ver que un obispo hiciera de profesor y diera lecciones a un niño de trece años. No consta el nombre de este obispo en la lista, ciertamente incompleta, de los obispos "Montium Caspiorum" (= Cumuchen) dada por Eubel *(Hierarchia,* I, p. 350), ya que no parece verosímil poder identificar a nuestro fray Jacobo, que se titulaba obispo "Montium Caspiorum" en 1405, con el fray Jacobo de Valle Aretza, O. Min. que lo era en 1389 y tenía otro sucesor en 1400. Pero no sería imposible fuera el mismo.

[12] Juan Ferrer, man. años 1446-48, leg. 1: Doc. 15-II-1447.

[13] Juan Ferrer, man. años 1446-1448, leg. 1. Cf. apéndice 1.

[14] Bernardo Pi, man. de cartas de pago testamentarias, 1440-43, leg. 14: Documento de 11-XII-1441.

[15] Doc. de 30-V-1395. Cf. apéndice 2.

[16] Antonio Vinyes, man. años 1436-37, leg. 6: Doc. 25-VIII-1436.

vir en casa de otra familia a cambio de enseñar a los hijos, como el "scriptor" Pedro Sala, que vivía en casa de los huérfanos de Francisco Casasagia, mercader, "racione docendi scientias et litteras" a los hijos de la casa, recibiendo además 97 sueldos y 3 dineros por diecisiete meses y medio de cumplir con su oficio [17].

Las docenas y aun centenares de documentos de esta índole que se encuentran en los Protocolos barceloneses del siglo XV sólo representan sin duda una muy pequeña parte de los contratos parecidos que debieron darse en la realidad, pues fácilmente se echa de ver en los protocolizados notarialmente que así se hizo por intervenir en ellos albaceas o administradores que debían dar cuenta de su gestión. Evidentemente, hubo por entonces en Barcelona y aun en Cataluña un fuerte movimiento popular de interés y protección a los estudios con variadas instituciones de las que hemos querido dar una ligera idea.

José Vives, Pbro.
Secretario de "Fundación Balmesiana".

APENDICES

1. 4 abril 1447.

Ego Guiot Vithalis, oriundus ville de Confolent, diocesis Linionensis regni Francie, filius Iohannis Vithalis, mercatoris dicte ville, gratis, etc. A festo Pasche Resurreccionis Domini proximi venientis ad unum annum primo et continue venturum, promitto morari vobiscum Anthonio Iohanni, scriptori litere rotunde, civi Barchinone, causa addicendi de "scriure" et alias causa serviendi vobis in omnibus mandatis vestris, etc. Promittens vobis quod per totum dictum tempus ero vobis paciens, humilis, fidelis et legalis etc. Et quod non recedam a vobis seu a servicio vestro absque vestris licentia et permissu, quod, si fe[ce]ro, dono vobis plenum posse quod possitis me ubique capere seu capi facere et in vestrum posse reducere et tornare. Et si quod malum vel damnum vobis seu bonis vestris dedero seu intulero, quod absit, promitto illud vobis emendare ad cognicionem proborum hominum. Et emendabo vobis et vestris omnes et

[17] Doc. de 20-VI-1420.

singulos dies quibus absens fuero a vobis seu a servicio vestro, tam cause fuge, infirmitatis quam alias, culpa mea. Et predicta adtendere et complere promitto sub pena centum solidorum barchinonensium de qua, casu quo comitatur, habentes vos et vestri medietatem et alteram medietatem habeat honorabilis vicarius Barchinone aut alius officialis regius pro exequcione inde fienda. Que tociens comitatur quociens, etc. Et pro hiis obligo me personaliter et omnia bona mea etc. Iuro etc. Et eciam presto sacramentum et homagium ore et manibus comendatum, ut est moris, in manu et posse Iohanne Moyo, capitis scubiarum Barchinone, hec nomine domini regis recipientis.

Ad hec ego dictus Anthonius Iohannes laudans etc., convenio et promitto tibi dicto Guiot, quod per totum dictum tempus providebo te in cibo et potu condecenter ad mei noticiam. Et quod in fine dicti temporis dabo tibi pro laboribus tuis, unum par caligarum panni lane novi et unum par camisiarum et famularium panni lini et undecim solidos barchinonenses, et aliter docebo et instruam te in scribendo prout melius potero bona fide. Et alias colam te sanum et egrum ad usum et consuetudinem Barchinone. Et pro hiis obligo omnia bona mea etc. Iuro etc.

Volumus quod fiant duo instrumenta.

Testes, discretus Vincencius Mir, notarius, et Valentinus Rovires, scriptor, cives Barchinone.

AHPB, not. Juan Ferrer, man. años 1446-48, leg. 1.

2. 30 mayo 1395.

Die martis mensis Marcii anno XC° V°

Petrus Adroverii, scolaris Barchinone, filius Geraldi Adroverii, de Villa Francha Penitensis, confitens me virtute iuramenti a me inferius prestiti, etatem XIX annorum excesisse, convenio et promitto vobis Anthonio de Podio, mercatori, civi Barchinone, quod a prima die Aprilis venturi ad unum annum primi venturi stabo vobiscum causa docendi litteras Nicholao filio vestro et aliis pro serviendo vobis in omnibus mandatis vestris licitis et honestis. Promittens vobis quod per dictum tempus docebo et instruam dictum filium vestrum litteris et bonis moribus et per eundem tempus ero vobis fidelis etc. Proquirendo vobis omne comodum etc. et non recedam, etc. emendare dies etc. Et si quid mali etc. Missiones etc. Credatur etc. Obligo me et bona etc. Renuncio etc. maior annis. Iuro etc.

Ad hec ego dictus Anthonius de Podio, laudans etc., promitto providere in comestione et potu et dabo pro solidata triginta tres solidos Barchinone pro dicto uno anno prout merueritis et aliis colam vos sanum et egrum ad usum Barchinone. Obligo bona etc. Hec igitur etc. Fiat utique unum instrumentum.

Testes, Bartholomeus Ça Plana, presbiter Barchinone. Petrus Iferni, flaquerius, et Bernardus Brugada, scriptor, cives Barchinone.

AHPB: Man. años 1394-95, leg. 48, not. Bernardo Nadal.

NOTAS SOBRE EL TEXTO DEL TRATADO "DE ANIMA" DE FRANCISCO SUAREZ

I. *La producción filosófica de Francisco Suárez.*—El prolongado magisterio teológico del Doctor Eximio y el considerable volumen de las obras originadas de aquél han eclipsado, en buena parte, su anterior docencia filosófica, escasa en años y en escritos. En rigor, sus lecciones de filosofía profesadas en el Colegio de Segovia [1] durante el trienio escolar de 1571 a 1574 han quedado inéditas, salvo los Comentarios al *De Anima* de Aristóteles con las salvedades que luego se dirán. Toda la fama ingente de Francisco Suárez como filósofo se debe a una sola obra, compuesta y publicada en su madurez y destinada más bien a los teólogos, a saber, las *Disputaciones metafísicas* que le valieron ser calificado de *"metaphysicorum princeps"* por escritores protestantes. Cuando se piensa en el éxito fulminante y definitivo de esta obra, tanto más lamentable parece el hecho de que su producción filosófica anterior haya quedado sencillamente olvidada. Ni cabe escudarse en la suposición del escaso valor de esos escritos juveniles; las muestras de ellos que hemos logrado conocer, atestiguan en Suárez una madurez mental digna de su genio. La historia de la filosofía española registra aquí una gran laguna, que algún día convendrá llenar.

La noticia de tales escritos [2], consistentes en comentarios y cuestiones sobre los textos de Aristóteles preceptuados para la enseñanza en los tres cursos del ciclo filosófico, nos ha llegado por las referencias de su propio autor en otros escritos suyos y por las de sus contemporáneos. Pero Suárez no cuidó en vida de editarlos, salvo, a última hora, su curso

[1] Las noticias generales sobre Suárez están tomadas del artículo correspondiente en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, por el P. Monnot (Paris, 1941, tomo 14).

[2] Sobre ellos véase el artículo del P. RAOUL DE SCORRAILLE, S. J.: *Les écrits inédits de Suarez*, en la revista "Etudes Religieuses...", 1895, pp. 151-176; y la obra de los PP. Rivière y Scorraille: *Suarez et son oeuvre*, Toulouse-Barcelona, 1918, sobre todo en la parte primera que trata de la bibliografía.

de Psicología; y si bien su colaborador, y editor de sus escritos póstumos, P. Baltasar Alvares, anunció la preparación de un volumen que había de darlos a luz, el proyecto no pasó a vías de hecho. Semejante desidia ha perdurado hasta nuestros días, en que poseemos informaciones bastante inconcretas sobre el número, el contenido y el paradero de las obras filosóficas de Suárez, cuyos manuscritos van apareciendo en diversas bibliotecas nacionales y extranjeras. No es mi propósito ocuparme de ellas ahora.

II. *El tratado "De Anima".*—Uno solo de los escritos filosóficos de Suárez correspondientes a su primera etapa de maestro ha logrado, en parte, sobrevivir al olvido, gracias a que su autor, hacia el final de su vida, estimara oportuna una preparación psicológica previa al estudio teológico de la gracia y del último fin del hombre, como antes había considerado necesaria una formación metafísica previa al estudio teológico de la creación. Puesto a la obra, la muerte le sorprendió cuando estaba aún en sus comienzos; y así el proyecto quedó truncado.

Sin embargo, un tratado completo *De Anima* a nombre del P. Francisco Suárez vió la luz en Maguncia cinco años después de su muerte, o sea, en 1622. Vuelto a publicar en Lyón en 1635, fué incluído más tarde en la colección de *Opera omnia* aparecida en Venecia entre los años 1740 a 1751 y en la reedición de las *Opera omnia* que el editor parisiense Luis Vivès publicó por los años 1856 a 1878. En todas esas ediciones el tratado *De Anima* va unido, y a continuación, del *De opere sex dierum*[3].

El texto publicado del *De Anima* ¿es auténtico de Francisco Suárez, y en qué medida? No habiendo podido su autor intervenir en la edición, hemos de atenernos a las declaraciones del P. Baltasar Alvares, quien por encargo del General de la Compañía recogió los papeles de Suárez y cuidó de las ediciones póstumas de sus obras inéditas. Según informaciones de dicho Padre, Suárez sólo tuvo tiempo de redactar doce capítulos del libro I; los otros dos capítulos—el 13 y 14—con que el libro termina, y los cinco libros restantes de la obra, están tomados del curso profesado en Segovia en 1572-3. De ser cierta esta información, tendríamos, pues, que el tratado *De Anima* de Suárez, tal como lo conocemos por sus cuatro ediciones, pertenece íntegramente a su autor, si bien en dos redacciones distintas: una tardía, que podemos fechar en 1616 o 1617, y otra juvenil del año 1572-3. Todo el libro I, salvo los dos últimos capítulos, está publicado en la redacción tardía; el resto de la obra, es decir,

---

[3] Jesús Iturrioz, S. J.: *Bibliografía suareciana*, en Pensamiento, vol. 4, 1948, número extraordinario dedicado a Suárez.

esos dos capítulos y los otros cinco libros han sido estampados en la redacción juvenil.

III. *La tradicción manuscrita del "De Anima".*—Partiendo de los supuestos que acabamos de establecer, salta a la vista inmediatamente que existe un texto de Suárez nunca publicado, a saber, los doce primeros capítulos del primer libro *De Anima* en su redacción juvenil. A los teólogos, y aún a los filósofos, la noticia puede dejarles indiferentes; pero no a los biógrafos ni a los historiadores de la filosofía, más interesados en conocer la evolución del pensamiento del Doctor Eximio. Entre la docencia de Segovia y el nuevo texto redactado en la vejez mediaron casi cuarenta y cinco años de trabajo intelectual intenso e ininterrumpido. ¿Cuál fué la postura filosófica del maestro en su juventud, antes de que se iniciara en el magisterio teológico? ¿Qué cambios se han operado en su mentalidad y en sus doctrinas a lo largo de los nueve lustros transcurridos entre tanto? He aquí un asunto de gran interés.

La respuesta a los interrogantes planteados sólo puede obtenerse mediante una confrontación de ambos textos, el primitivo y el posterior publicado póstumamente. De la existencia del primero no cabe la menor duda, porque de él se sirvió el P. Alvares para completar la parte que el P. Suárez dejó escrita en nueva redacción. Pero ¿dónde hallar ese texto primitivo? Una noticia precisa que tomo de la bibliografía de Rivière orienta sobre su paradero: el manuscrito 504 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca contiene los *Francisci Suarez Societatis Jesu Commentaria una cum Quaestionibus in libros Aristotelis de Anima*[4]. Procede del Colegio de la Compañía de Jesús en Salamanca y es un duplicado del original, según consta en la portada. No me detendré a examinar las características paleográficas del códice; pero el tipo de letra y los demás detalles, muy semejantes a los del manuscrito que contiene el original del *De mysteriis vitae Christi*[5], garantizan la autenticidad de la obra y de su atribución. El manuscrito, por las trazas, fué confeccionado en el último cuarto del siglo XVI, y su examen interno confirma que nos hallamos ante el texto primitivo del *De Anima* tomado al dictado en las clases, según la práctica introducida por los teólogos salmantinos y continuada por los maestros jesuítas. Con ese hallazgo está puesta la base para la confrontación de textos a que antes me he referido, que no sé haya sido intentada por nadie hasta ahora.

---

[4] RIVIÈRE, ob. cit., pág. 33. Sin embargo, las fotocopias de dicho manuscrito en nuestro poder dan como número el 583.

[5] Sobre este manuscrito véase el artículo del P. Romualdo Galdós, S. J.: *Interesante manuscrito suareziano*, en "Estudios Eclesiásticos", 1948, número extraordinario dedicado a Suárez.

IV. *La declaración del P. Alvares.*—Para emprender la confrontación de los dos textos, el inédito y el publicado [6], conviene partir de la doble declaración que el editor, P. Baltasar Alvares, intercaló entre los capítulos 12 y 13, y el 13 y el 14, del libro I [7]. A través de la prosa hinchada y enfática de la declaración, a tono con el mal gusto de la época, es factible cribar unos pocos datos substanciosos. Ante todo, la división del tratado en dos partes de procedencia distinta, a saber: los doce primeros capítulos, que son los nuevamente redactados por Suárez al final de su vida, y el resto de la obra que fué tomado del curso juvenil de Segovia. Falta, en cambio, una declaración explícita sobre el grado de fidelidad al texto manuscrito de una y otra parte que se tuvo a la vista; pero la declaración segunda relativa al mantenimiento de una opinión retractada tardíamente por Suárez y, sobre todo, la elogiosa valoración del curso juvenil profesado en Segovia sugieren un criterio de escrupuloso respeto al texto original. Ya veremos que no es así. La única innovación de la que el editor da cuenta a sus lectores, estriba en la substitución del sistema medieval de Disputas y Cuestiones, en que se articula el texto manuscrito, por la nueva forma de Libros y Capítulos en que se distribuye la publicación. El editor se justifica con la alegación de que fué el propio Suárez quien innovó, y él se limitó a seguir su estilo para no perjudicar la unidad externa de la obra. El detalle, pequeño en sí, reviste interés, en la medida en que revela la tendencia de Suárez a romper los viejos moldes de la literatura medieval en uso de la libertad que la Compañía acababa de proclamar en materias filosóficas.

A la innovación declarada por el editor añadiremos, por nuestra cuenta, otra no confesada y más importante, aunque todavía externa; y es la reagrupación de las materias del tratado en forma distinta. El manuscrito contiene catorce Disputaciones, a las que corresponden seis Libros del tratado impreso. También en esto cabe admitir que la innovación procede del mismo Suárez, quien ya en el Libro I de la nueva redacción refundió las Disputaciones primera y segunda. Aplicando igual criterio, el P. Alvares juntó en el Libro II las Disputaciones tercera y cuarta; en el Libro III agrupó la quinta, la sexta y la séptima; y en el Libro V, las Disputaciones X a la XIII. El libro IV se corresponde solamente con la Disputación IX, en tanto que el Libro VI y último hace lo propio con la Disputación XIV y última.

Esos cambios externos tienen, a nuestro modo de ver, escasa impor-

[6] Para el texto publicado del *De Anima*, utilizaremos siempre la edición de las *Opera Omnia* por Luis Vivès, tomo III. París, 1856, págs. 461 y siguientes.
[7] Págs. 562 y 567 de la edición citada.

tancia. Pero la tienen, y mucha, las posibles diferencias en el contenido, por lo que conviene proceder a la confrontación de los textos mismos. Vamos a emprenderla, partiendo de la división en dos partes que antes hemos dejado establecida. El orden postularía que examinásemos en primer lugar los doce capítulos iniciales, y a continuación el resto del tratado. Pero, por el momento, se impone la presunción de que el examen de la segunda parte de la obra suscitará bastantes menos dificultades o, tal vez, ninguna, si resultase que el texto impreso reproduce con absoluta fidelidad el manuscrito. Por esta razón empezamos nuestro cotejo por dicha segunda parte, aun a trueque de alterar el orden natural del trabajo. En cambio, cabe colegir fundadamente que la parte reelaborada por Suárez ha de contener novedades de algún volumen en relación con el texto redactado en su juventud.

V. *El texto del "De Anima" no reelaborado por Suárez.*—Para nuestra sensibilidad de hombres modernos, avezados a los refinamientos de la crítica textual, resulta inverosímil que el editor del *De Anima* hiciese algo más que desempolvar el manuscrito de las lecciones de Segovia y completar lisa y llanamente con su texto los doce capítulos reelaborados por Suárez. Esto hubiera sido, desde luego, lo más cómodo y, según nuestro modo de pensar, lo más honrado. No así para el P. Baltasar Alvares, más atento a la intención del autor y a la finalidad de la obra que a la pureza y legitimidad del texto. El buen Padre, que había ayudado al maestro en sus tareas de los últimos años y había presenciado cómo Suárez rehacía el texto primitivo quitándole y añadiéndole, estimó deber suyo proseguir el trabajo en la misma forma, si bien usando de alguna prudencia en el ejercicio de esta libertad.

No esperemos, pues, que la segunda y más extensa parte del texto del *De Anima*, que la muerte impidió a Suárez redactar nuevamente, reproduzca al pie de la letra el texto primitivo. Hay, eso sí, una correspondencia en el dispositivo externo de ambos, salvando la reordenación de las Disputaciones y Cuestiones a que antes nos hemos referido. Desde los capítulos 13 y 14 del libro I, que reproducen las cuestiones 7 y 8 de la Disputación II, los capítulos de los cinco libros restantes corresponden exactamente, y por el mismo orden, a las cuestiones de las doce últimas Disputaciones. Incluso los títulos puestos en cabeza suelen coincidir, por más que el editor se haya tomado ya a propósito de los mismos algunas licencias de poca monta.

Pero, al confrontar el contenido, el panorama varía considerablemente. Sin esfuerzo descubrimos que a todo lo largo de esa segunda parte del texto han sido suprimidos en la edición unos párrafos e intercalados o

añadidos otros; que autoridades alegadas en el texto primitivo han sido omitidas y a veces rectificadas, en tanto que otras nuevas muy distintas las substituyen o se agregan sencillamente; que hay cambios de estilo, etc. Tales "pequeñeces" no llegarían a alarmarnos, si no constituyesen un síntoma de otras alteraciones más graves que aparecen al insistir en la confrontación de ambos textos. Dada la índole provisional y la forzosa limitación del presente trabajo, me limitaré a presentar tres botones de muestra sacados al azar de sendos capítulos de los libros II, IV y VI.

Cotejemos el preámbulo y el capítulo 1.° del libro II con el original manuscrito, o sea, con el preámbulo y la cuestión 1.ª de la Disputación III [8]. En seguida se advierte la distinta extensión del preámbulo, que en la edición viene a ser una tercera parte del texto manuscrito. Ocurre, sencillamente, que se ha impreso, nada más, el primer párrafo, y aún con notables variantes, y se ha omitido el resto en que el autor anticipa cuatro conclusiones resultantes de toda la Disputación. Huelga decir que, por razones bastante más obvias, ha sido sacrificado el preámbulo entero de la Disputación IV. Poco más o menos lo mismo ocurre con los preámbulos de las Disputaciones restantes.

Entremos en el capítulo, en el que se dilucida la naturaleza de la distinción entre el alma y sus potencias. De buenas a primeras se advierte que el texto original ha sufrido una notable reducción debida a una serie de supresiones de diferente volumen. Prescindamos de las minúsculas, por ejemplo la frase *"est opinio nominalium"* con la que el manuscrito aclara la primera de las cuatro opiniones sobre el tema propuesto y que no aparece en el texto impreso (pág. 572, col. 2). Pero ya nos duele más el escamoteo de varias páginas enteras, como son las de los folios 71v (salvo las once primeras líneas), 72, 72v y 73 del manuscrito, donde Suárez desarrolla por extenso la doctrina de Santo Tomás a base del comentario de sus textos. También ha sido suprimida la segunda mitad del folio 73v, más todo el folio 74 y las cuatro líneas primeras del 74v. En realidad, el texto original de la cuestión ha quedado truncado en tres fragmentos.

Pasemos al libro IV, que, como ya sabemos, se corresponde con la Disputación IX [9]. Nos encontramos otra vez con que el preámbulo, que en el texto impreso no tiene más de ocho líneas, ocupa dos páginas enteras del manuscrito. De éste se han estampado las dos primeras líneas

---

[8] Págs. 572 y siguientes de la edición, y folios 70 y siguientes del manuscrito, respectivamente.

[9] Págs. 713 y siguientes de la edición, y folios 202 y siguientes del manuscrito, respectivamente.

y las dos últimas, y aún con las citas de Santo Tomás enmendadas; pero ha sido omitida la extensa exposición de la doctrina aristotélica sobre el asunto—la potencia intelectiva—en veintidós tesis.

En el capítulo 1.º está alterado el título; y el texto manuscrito comienza así: *"Haec quaestio plurimum pendet..."*, en tanto que el texto impreso pone: *"Haec controversia plurimum pendet..."* Recojo asimismo algunos añadidos que aparecen en la edición: *"Probatur minor..."*, *"... tenet consequentia..."*; como se entiende, estas frases aluden a la costumbre de las disputas en la enseñanza escolar. Observemos, finalmente, que a propósito de la tercera conclusión, han sido introducidas algunas palabras, y aún líneas, tanto en el comienzo como en mitad y al final del texto. Por ejemplo, al final; donde el manuscrito termina simplemente: *"quid simile dicemus in quaestione de voluntate"*, en el texto impreso siguen tres líneas más, en las que se desenvuelve la idea y se aduce la autoridad de Aristóteles [10].

El capítulo 2.º guarda bien su paralelismo con la cuestión 2.ª del manuscrito, no sin que a veces surjan pequeñas discrepancias, como cuando al final del primer párrafo de la pág. 717, col. 1, a las autoridades de Cayetano y de Javello el editor añade por su cuenta *"et quidam alii, praesertim de Thomistis"*.

De mayor monta son las innovaciones que el editor introduce en el capítulo 3.º Se debate en él la cuestión de si nuestro entendimiento conoce en las substancias materiales los singulares; y ya en el título añade: *"... an universalia tantum"*. He aquí las principales diferencias en el texto mismo: En el párrafo primero se expone la tesis de Aristóteles, que es apoyada con tres razones; en el texto impreso aparecen cuatro. Al final del párrafo segundo a las autoridades citadas en el manuscrito el editor agrega la del Ferrariense. En el comienzo del párrafo tercero se enuncia la primera conclusión, en cuyo favor son alegadas en el texto impreso diez autoridades, cuando en el manuscrito no hay ninguna. Al comenzar el párrafo cuarto, se pone en el manuscrito una sola autoridad —la de Cayetano—en contra de dicha conclusión; en el texto editado aparecen ocho más. Con motivo de justificar la tercera conclusión hay en el manuscrito un añadido al margen con una cita de Pereira, referida por Guzmán [11], que el texto impreso tampoco recoge. En fin, detrás de

[10] Pág. 714, col. 2.

[11] El jesuita P. Benito Pereira (1535-1610), contemporáneo de Suárez, desempeñó largos años el magisterio en Roma. Entre sus muchas obras hay también unos Comentarios al *De Anima*, de Aristóteles, inéditos (véase, sobre él, a Marcial Solana: *Historia de la Filosofía Española. Epoca del Renacimiento (siglo XVI)*, Madrid, 1941; tomo III, págs. 373-400). El P. Domingo de Guzmán, dominico, hijo del poeta Garci-

las conclusiones el manuscrito pone y resuelve las dificultades en continuidad de texto, como de ordinario. En cambio, no se sabe por qué razones, en la edición se innova tal criterio separando esa última parte para constituir una especie de apéndice que se titula *"Dubia aliquot ex dictis resolvuntur"*; y se enuncian entonces, en titulares, *"Dubium I"*, *"Dubium II"*, etc., hasta el V.

Un tercero y último botón de muestra se toma del libro VI, correspondiente a la Disputación XIV [12], que versa sobre el alma en estado de separación. El manuscrito no contiene esta vez preámbulo ninguno; y, sin embargo, en la obra impresa aparece un preámbulo de doce líneas, que es pura invención del editor. Pasemos por alto el capítulo 1.°, que reproduce con bastante fidelidad, no con exactitud, la cuestión 1.ª. Al examinar el capítulo 2.° y cotejarlo con la cuestión 2.ª, ya en el primer párrafo se advierten hacia el final numerosas discrepancias. A continuación, en el texto impreso figuran dos Prenotandos; en el manuscrito hay tres, de los cuales el de en medio (siete líneas) ha sido sacrificado por entero. La tercera conclusión del capítulo es enunciada en el manuscrito en los siguientes términos: *"Anima separata tantum dicitur esse in loco quia substantialiter est praesens loco licet ad illum non habeat alium ordinem"*; en la obra impresa dice así: *"Anima separata per praesentiam tantum suae substantiae est in loco"* [13]. El resto del capítulo sigue paralelo al original, si bien discrepancias por el estilo de las descritas se encuentran a montones.

Veamos todavía el capítulo 3.°, que corresponde a la cuestión 3.ª A poco de iniciado el texto, encontramos la primera conclusión, que en el manuscrito reza así: *"In anima separata tantum manent intellectus et voluntas"*, en tanto que el texto impreso la enuncia muy diferentemente: *"In anima separata manent ex potentiis solus intellectus, voluntas et motiva sui potentia"* [14]. Se nota aquí un cambio de doctrina, que se mantiene a todo lo largo del texto hasta el final; el manuscrito no menciona nunca la potencia motriz, en tanto que la edición la incluye siempre. Para terminar, aduciré un pasaje en el que la corrección del texto de Suárez por el editor denuncia la distinta mentalidad de uno y otro. Dice el manuscrito: *"Haec sententia procedit ex falsa intelligentia de modo quo intel-*

---

laso de la Vega, regentó la Teología en el Colegio de Compostela y en la Universidad de Salamanca, donde concursó la cátedra con Fray Luis de León; sus escritos han quedado inéditos. Véase, sobre él, al P. Vicente Beltrán de Heredia en "La Ciencia Tomista", tomo 39, 1929, págs. 160-3; y tomo 42, 1930, pág. 341).

[12] Págs. 782 y siguientes de la edición, y folios 270v y siguientes del manuscrito, respectivamente.

[13] Págs. 785, col. 1.

[14] Pág. 786, col. 1.

lectus agens..." (folio 275v); pasaje que en la edición ha sido enmendado así: "*Haec Scoti sententia procedit ex falsa doctrina circa modum quo intellectus agens...*" (pág. 788, col. 1). La finura de Suárez y la combatividad de Alvares quedan aquí al descubierto.

Considero inútil prolongar este examen, porque los resultados no variarían. Podemos resumirlos diciendo que, según todos los indicios, el texto de la obra póstuma *De Anima* del P. Francisco Suárez, publicada por el P. Baltasar Alvares, ha sido adulterado por éste, a excepción de los doce capítulos primeros, y no merece por tanto demasiada confianza. Los tiempos reclaman una edición nueva más escrupulosa y, a ser posible, crítica.

No descartemos, sin embargo, dos posibles explicaciones de las anomalías observadas. Ante todo, pudiera ser que Suárez, además de haber redactado por entero los primeros capítulos, hubiese dejado notas en papeles sueltos o marginales al texto primitivo y que el editor las hubiese aprovechado en el momento de la publicación. Pero la declaración del P. Alvares al respecto no abona esta hipótesis, pues dice sencillamente que la labor del P. Suárez se interrumpió en el capítulo 12, sin terminar siquiera el libro I. La otra hipótesis más verosímil, y que por tanto no conviene desechar del todo hasta que nuevas investigaciones la desmientan, sería que el P. Alvares hubiera tenido a la vista otro manuscrito distinto del actualmente existente en Salamanca, que ha servido de base para nuestra confrontación. Convendrá, pues, antes de elevar a definitiva la conclusión provisional que hemos sentado, proceder a la búsqueda y examen de otros manuscritos posiblemente existentes de la misma obra. Pero, dada la autenticidad del manuscrito de Salamanca, por lo menos desde ahora estamos autorizados para afirmar que el texto editado por el P. Alvares es defectuoso y falto de garantías, por lo que la necesidad y urgencia de una edición mejor sigue en pie. Es más: el carácter de algunas entre las muchas diferencias registradas, por ejemplo el uso de frases estereotipadas que reflejan la práctica escolar de las disputas y el tono dogmático de algunas afirmaciones sobre temas controvertidos, inclinan a pensar que el verdadero autor de las enmiendas introducidas en el primitivo texto de Suárez es el propio Baltasar Alvares.

VI. *Los doce primeros capítulos del "De Anima".*—El máximo interés de la presente investigación se ha polarizado, desde el primer momento, en el estudio de los doce primeros capítulos del *De Anima*, en los que ya no se trata de establecer la legitimidad e integridad de un texto universalmente conocido, sino de confrontar dos textos indubitables de Suárez separados por un intervalo de nueve lustros. Personalmente no

estoy muy seguro de que el buen Padre Alvares, aún con las mejores intenciones, no haya manipulado más o menos a su gusto, al editarlo, el original último del maestro; pero, como esta hipótesis resulta hoy inverificable y tampoco quiero pecar de excesiva suspicacia, prefiero renunciar a mis sospechas y aceptar la entera legitimidad del texto publicado.

Cabe esperar que en el cotejo de éste con el manuscrito aparezcan diferencias considerables; y así es, en efecto. Empezando por la disposición externa, ya sabemos que el P. Suárez refundió en un solo libro las dos primeras Disputaciones. Pero, en uso de su libertad ilimitada por su calidad de autor, refundió asimismo o desdobló, cuando le plugo, las cuestiones, a lo que no se atrevió nunca el editor. Así, las cuestiones 1.ª y 2.ª de la Disputación I fueron refundidas en el capítulo 1.º, en tanto que la cuestión 3.ª fué mantenida en el capítulo 2.º, y la cuestión 4.ª en el capítulo 3.º. Asimismo, reordenó las ocho cuestiones de la Disputación II en la siguiente forma: Las dos primeras cuestiones fueron refundidas en el capítulo 4.º En cambio, la cuestión 3.ª sobre la espiritualidad e inmortalidad del alma humana fué desdoblada en tres capítulos, a saber, los 9, 10 y 11. La cuestión 4.ª coincide, por el tema y por su desarrollo, con el capítulo 12. Finalmente, la cuestión 5.ª se desdobló en los capítulos 5.º y 6.º; e igualmente, la cuestión 6.ª se desdobló en los capítulos 7.º y 8.º. Con las dos últimas cuestiones, la 7.ª y la 8.ª, que se corresponden con los capítulos 13 y 14 respectivamente del libro I, empieza la parte de la obra que el P. Suárez no tuvo ya tiempo de reelaborar.

Pero vayamos al texto, que es lo que interesa. La obra impresa se abre con un Proemio [15], de dos páginas en letra grande, cuyo contenido es preferentemente teológico. En él se precisa la conexión de la obra con el tratado precedente, que es el *De opere sex dierum;* se sienta la afirmación de que el conocimiento de nuestra alma, mejor que el de los espíritus angélicos, conduce al conocimiento de Dios; se realza la utilidad y necesidad de la doctrina del alma para el tratamiento teológico del fin del hombre y de los actos morales, y se subraya la diferencia en el punto de vista entre el filósofo y el teólogo al ocuparse del alma, lo mismo que al tratar de los ángeles. También el texto manuscrito se inaugura con un Proemio, que va sin título, largo de 8 folios completos, recto y verso, más el folio 9r y dos líneas del 9v; se puede calcular su extensión en cinco o seis veces más que la del texto impreso. Pero lo sorprendente es que en éste no se ha aprovechado una sola línea del original primitivo. El cual se caracteriza por un contenido doctrinal emi-

[15] Págs. 463-5 de la edición.

nentemente filosófico, dentro de la tradición aristotélica en la línea de los Conimbricenses y con escasísimas, y sólo ocasionales, referencias a materias teológicas. Extractamos a continuación su asunto y desarrollo: El autor se pregunta, ante todo, por el objeto de la ciencia *de anima;* y, partiendo de la distinción aristotélica de las substancias sensibles en inanimadas y animadas, y distinguiendo en éstas unas engendrables y otras no, se precisa el objeto con arreglo al criterio de Aristóteles de quien aduce los varios escritos pertinentes a la materia y confirma la doctrina con autoridades sacadas de sus comentaristas antiguos, medievales y renacentistas: Teofrasto, Temistio; San Alberto, Santo Tomás; Cayetano, Admite tres especies de almas: la vegetativa, la sensible y la racional, a pesar de lo cual defiende la unidad de esta ciencia. Se pregunta a continuación si la ciencia del alma forma parte de la Física o de la Metafísica, entendidas ambas en sentido aristotélico; y se pronuncia en favor de la Física, aun cuando reconoce que el tratado sobre las almas en estado de separación cae más propiamente dentro de la Metafísica. Finalmente, atribuye a esta ciencia cuatro propiedades que expone luego por extenso, a saber: 1.ª es más honorable que las otras ciencias, significando por éstas las demás partes de la filosofía; 2.ª es más cierta; 3.ª es utilísima para las demás ciencias, sobre todo para las naturales, y 4.ª reviste una dificultad extrema, que proviene de su grado de abstracción. Al punto se advierte la distinta naturaleza de uno y otro proemio.

Pasemos a los preámbulos. En el manuscrito hay dos, que preceden a cada una de las dos Disputaciones. En la obra impresa el de la Disputación II, que ocupa media página del folio 23, ha sido suprimido sin más, porque, dada la refundición, carecía de objeto. El de la Disputación I ha sido conservado, al parecer [16]; pero, cuando se confronta el texto impreso con el manuscrito, resulta que el uno con el otro no tienen nada que ver. El manuscrito pone 16 conclusiones de la más pura doctrina aristotélica acerca de la naturaleza y las funciones del alma, en tanto que el texto impreso contiene una disquisición acerca del sentido del término "alma racional" y un intento de demostración de su realidad basado en la experiencia.

En la lectura de los capítulos se cosechan algunas impresiones generales que vale la pena recoger aquí. En seguida se advierten las constantes referencias a la Metafísica—es decir, a las *Disputaciones metafísicas*—del propio autor, obra inexistente cuando fué redactado el texto más antiguo. También llama la atención la frecuente interposición de motivos teológicos, por ejemplo: *"est de fide", "apud christianos philo-*

[16] Pág. 467.

sophos", etc., que no aparecen en el curso de Segovia y responden a la orientación teológica del autor en su edad madura, explícitamente confesada en el Proemio impreso. Más significativa es la diversidad en la alegación de autoridades: el manuscrito contiene una gran riqueza de ellas, en tanto que en la edición se repiten los autores con una cierta monotonía. En la cuestión 1.ª, por ejemplo, el manuscrito cita el *Timeo* de Platón, San Alberto Magno, Alejandro de Halés y Budeo, que han sido omitidos en el texto impreso; en el capítulo 2.º de la edición no aparecen las citas de Avicena ni del *De animalibus* de San Alberto Magno; en el capítulo 4.º se publica la cita de un *"Alexandrinus"*, que en el manuscrito resulta ser *"Clemens Alexandrinus"*, y se omiten además las citas de Platón, Empédocles, Anaxágoras y los comentaristas griegos y árabes de Aristóteles; y tampoco en los capítulos 9, 10 y 11 he sabido encontrar las citas del cardenal Besarión y de Marsilio Ficino que constan en el manuscrito. Resaltan, en cuarto lugar, en el texto juvenil algunos alardes de erudición clásica que se han esfumado por completo en el texto tardío publicado. Así, una página entera del manuscrito de la cuestión 1.ª está dedicada a la exposición de las doctrinas acerca del alma sustentadas por los pensadores griegos clásicos, en especial por los presocráticos; en esta revista de opiniones son nombrados, por este orden, los atomistas Demócrito y Leucipo, Hipón (?), Diógenes, Heráclito, Alcmeón, Jenócrates, Arquelao, Anaxágoras, Tales, Empédocles, Galeno y Cicerón, a quienes se agregan los renacentistas Angelo Poliziano, Rodolfo Agrícola y Francisco Florido (?), acabando la serie con Platón. Otro alarde de erudición clásica y humanista se halla en la cuestión 3.ª de la Disputación II donde, a propósito de la inmortalidad del alma humana, se aducen numerosas opiniones de filósofos clásicos y coetáneos (folios 35v y 36r). En general, los capítulos impresos abundan en citas teológicas, cuando en el manuscrito no las hay o escasean mucho; así, los capítulos 9 al 12 apoyan a menudo sus conclusiones en autoridades sacadas de la Biblia, de los Santos Padres, de los cánones conciliares, de los teólogos medievales y aún de los más recientes. En definitiva, el lector no puede sustraerse a la impresión de que en el original primitivo se nos revela un Suárez plenamente humanista, que en el texto tardío ha cedido el lugar a un Suárez más bien teólogo. En el decurso de nueve lustros, y a consecuencia de la nueva vocación teológica de su autor, el primitivo texto del *De Anima* ha sido, si se me permite la expresión, claramente "deshumanistizado".

Examinemos, uno a uno, los capítulos. En la confrontación de los dos textos, el juvenil y el tardío, se descubren muy pocas coincidencias

literales, y en cambio las hay muchas de concepto; en general, la doctrina es la misma, aunque los desarrollos sean diferentes. Así, en la cuestión 1.ª, acerca de si el alma es verdadera forma substancial del hombre, se alude brevemente a las inteligencias que mueven los astros en opinión de algunos autores antiguos; en el texto impreso esta opinión es expuesta y discutida bastante más extensamente. Al revés, en la edición se omite casi por entero el asunto de la cuestión 2.ª, a saber: si el alma es acto primero, y cómo; a consecuencia de esta omisión, ha quedado inédito un magistral estudio de la cuestión por Suárez y una jugosa controversia con el cardenal Cayetano a propósito de la respectiva perfección del acto primero y del acto segundo, que se reanuda más adelante en la respuesta a las dificultades. El texto impreso, en el que ni una sola vez se menciona a Cayetano, recoge en media columna escasa—la 2.ª de la página 468—la abundante doctrina que el manuscrito explana en tres apretados folios—los 13 al 15—, o sea, en seis páginas. Y es curioso que, en un cierto pasaje de la respuesta a las objeciones, Suárez exclama ingenuamente: *"Haec difficultas Theologiam sapit"!* [17]; exclamación que permite apreciar con exactitud el matiz humanista de la docencia filosófica de Suárez y ayuda a comprender por qué el Suárez teólogo de la edad madura prefirió evitar el espectáculo de un choque doctrinal con un teólogo coetáneo tan reputado y eludió la controversia por el procedimiento de resumir la cuestión en unas pocas líneas.

El capítulo 2.° guarda correspondencia con la cuestión 3.ª en el título, en el asunto y en la doctrina, hasta el punto de coincidir a la letra ambos textos en ocasiones. A pesar de todo, las discrepancias son muy grandes. Así, al final del capítulo, en el texto impreso se debate por extenso la cuestión de la divisibilidad o indivisibilidad de las almas inferiores, sobre todo de la vegetativa [18]; la cuestión falta del todo en el manuscrito. Ya se advirtió la ausencia, en el texto impreso, de algunas autoridades que constan en el original más antiguo; a las cuales hay que agregar una cita de los comentarios del propio Suárez al *Perihermeneias* de Aristóteles. También el texto del capítulo 3.°, correspondiente a la cuestión 4.ª, aunque coincide en el asunto y en la doctrina, ha sido redactado nuevamente de pies a cabeza.

El capítulo 4.° se corresponde, como ya se dijo, con las dos primeras cuestiones de la Disputación II. Pero el despliegue es muy otro. Los cuatro párrafos iniciales del capítulo no tienen que ver con el manuscrito.

[17] Folio 15r del manuscrito.
[18] Págs. 478 y siguientes de la edición.

El tema de la cuestión 3.ª se introduce en el párrafo quinto, pero sigue una marcha muy distinta. En el manuscrito, la cuestión se desenvuelve expositivamente en cinco conclusiones pertinentes a la materia y termina con una dificultad. En el texto impreso no hay tales conclusiones; en vez de un tratamiento netamente filosófico del asunto, se adopta la manera de una disputa teológica. Característicamente, en una de las dificultades se plantea la cuestión de si la vida vegetativa es, o no, una participación de la vida divina [19]; de la cual no existe rastro siquiera en el manuscrito.

La misma tendencia a acentuar los aspectos teológicos de las cuestiones tratadas se corrobora en el examen de los ocho capítulos restantes. Prescindamos de los capítulos 5.º al 8.º, en los que nada de importancia llama la atención. En cambio, los tres capítulos siguientes, en los que fué desdoblada la cuestión 3.ª de la Disputación II, triplican la extensión del texto manuscrito, pues cada capítulo coge tanto como el texto de la cuestión. Ello es debido al alcance teológico del asunto, que es el de la espiritualidad e inmortalidad del alma humana y la interpretación del auténtico pensamiento de Aristóteles al respecto; Suárez acomete el estudio de los tres temas indicados con alegación de abundantes lugares teológicos. En el capítulo 9.º se expone por extenso, y se refuta después, la doctrina de Tertuliano [20] contraria a la espiritualidad del alma humana; y en el 11 [21] se trae a colación la famosa disputa renacentista entre averroístas y alejandristas. Ni la una ni la otra aparecen en el original primitivo, que muestra un tratamiento mucho más filosófico. En él se empieza por plantear la cuestión de un modo global y por mostrar el alcance filosófico de la misma. La conclusión primera: "el alma humana es incorpórea", es demostrada por extenso con diez razones. La segunda: "el alma humana es inmortal", es demostrada con abundancia de razones y con unas pocas autoridades bíblicas y de filósofos. En la tercera conclusión se afirma que los filósofos más ponderados—"graviores"—de la Antigüedad conocieron la inmortalidad del alma, y se da lugar a un alarde de erudición clásica al que ya nos hemos referido. Sigue la exégesis de los textos aristotélicos acerca de la materia. La sexta y última conclusión establece que la demostrabilidad de que el alma humana es inmortal, es conforme a la fe.

El capítulo 12 [22], finalmente, corresponde a la cuestión 4.ª de la Disputación II. El manuscrito primitivo de la cuestión ofrece asimismo

[19] Págs. 494 y siguientes.
[20] Págs. 517 y siguientes.
[21] Págs. 548 y siguientes.
[22] Págs. 552 y siguientes.

una factura impecable, que es la siguiente: Se empieza por plantear la cuestión y enumerar doce dificultades. Se aducen en seguida las opiniones de filósofos antiguos y medievales, en especial Aristóteles, sus comentaristas griegos y latinos y Averroes. Siguen tres conclusiones razonadas convenientemente, la primera de ellas con nueve razones. De las conclusiones se derivan otras proposiciones a guisa de corolarios. Y se resuelven, a continuación, las dificultades. Esa factura se desdibuja por completo en la edición. También esta vez se imprime una orientación teológica al asunto y se utilizan en abundancia los lugares bíblicos, patrísticos, conciliares y teológicos.

En definitiva, el examen de los doce primeros capítulos del *De Anima* del P. Francisco Suárez conduce a descubrir que el texto impreso fué reelaborado por su autor sobre un texto primitivo inédito, todavía conservado, de orientación netamente filosófica y con una fuerte impregnación del ambiente humanista de su tiempo. Ese texto juvenil constituye una obra valiosa, a la altura del genio de Suárez y digna, por tanto, de ser exhumada.

VII. *Conclusión.*—Hace unos años, con ocasión del cuarto centenario del nacimiento del P. Suárez, fué proyectada en Barcelona la edición de los doce primeros capítulos del tratado *De Anima* en su redacción juvenil. El proyecto tomó cuerpo en la Sección de Historia de la Filosofía Española, que mi hermano Tomás (e. p. d.) acababa de fundar dentro del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, como institución filial del "Instituto Luis Vives de Filosofía". Se realizaron entonces algunos trabajos preparatorios, en los que colaboró asiduamente el señor Luis Cuéllar, actual catedrático de Filosofía en el Instituto "Milá y Fontanals" de Barcelona. La falta de tiempo disponible y las dificultades inherentes a la empresa frustraron el proyecto.

Pese a los años transcurridos, sigue en pie la conveniencia de aquella edición, aunque con horizontes más amplios. Se partió entonces del ingenuo supuesto de que el resto del tratado *De Anima* poseía garantías suficientes de autenticidad e integridad. Ya hemos visto que no las hay. En consecuencia, sería preferible que el proyecto editorial se extendiese a la totalidad del tratado y ofreciese, a ser posible, las garantías de una edición crítica. Lograríamos así recuperar un texto filosófico valiosísimo del P. Francisco Suárez, que vendría a completar las *Disputaciones metafísicas,* mientras llega el día en que se preste atención a sus demás escritos filosóficos para recogerlos y divulgarlos.

JOAQUÍN CARRERAS Y ARTAU,
Catedrático de la Universidad de Barcelona.

IL COLLOQUIO COME STRUMENTO DI INDAGINE IN PSICOLOGIA SOCIALE E CLINICA

Introduzione.

La definizione teorica e la valutazione pratica che il colloquio ha in psicologia è tipica e sorprendente. Questo mezzo di indagine viene infatti proposto da alcuni come uno strumento indispensabile per ogni vera ricerca psicologica, mentre altri lo svalutano completamente perchè mancante di quei requisiti di attendibilità validità e sensibilità che ogni mezzo scientifico deve necessariamente avere; da una parte se ne denuncia la intrusione illecita della interpretazione soggettiva di chi lo compie nei risultati, dall'altra si vede proprio in questo intervento personale ciò che conferisce al colloquio una speciale sensibilità e penetranza dignostica; i suoi detrattori portano prove e risultati sperimentali che devrebbero infirmarne la utilità practica e la validità scientifica, mentre i suoi sostenitori producono altrettante prove e risultati di esperienze dimostranti esattamente l'opposto.

Mentre questo dilema persiste, si assiste tuttavia al fatto veramente singolare che del colloquio si fa sempre più uso sul piano della pratica; infatti non solo continuano ad utilizzarlo come un mezzo fondamentale di diagnosi e di terapia, psichiatri e psicologi clinici; ma anche gli psicologi sperimentalisti tendono a farne un uso sempre più sistematico, per la corretta interpretazione "post factum" dei risultati che hanno raccolto; a loro volta gli psicologi sociali lo vantano come una conquista progressivamente perfezionantesi della loro disciplina; e per di più il mondo dei tecnici della organizzazione industriale, della assistenza sociale e dell'orientamento scolastico adottano oramai il colloquio su scala sempre più ampia.

Soltanto così si spiega perchè la letteratura scientifica periodica e

quella monografica si arricchiscono sempre più di lavori che centrano i problemi teorici e pratici del colloquio.

La situazione nella quale si trova il colloquio continua comunque a rimanere confusa nel suo complesso e nessuno sforzo tendente ad una chiarificazione potrebbe essere adeguatamente valutato.

Gli autori di questo scritto sono convinti assertori della fondatezza scientifica del colloquio psicologico; uno di essi ha recentemente pubblicata una breve disamina dei suoi fondamenti teorici e della sua applicazione (1957). Il tempo intercorso da quella pubblicazione, l'esperienza raccolta e il contributo dell'altro dei due autori, consentono ora di approfondire alcuni aspetti che in quella sede erano stati soltanto delineati; e permettono di prospettare alcune considerazioni che possono portare ad una migliore comprensione di ciò che si deve intendere e si può fare con il colloquio.

1) La prima considerazione suggerita dalla attuale letteratura scientifica sul colloquio, è che il modo col quale diversi autori ne definiscono natura e scopo risulta profondamente diverso. "Il colloquio, affermano i due MACCOBY, è uno scambio verbale faccia a faccia, nel quale una persona, l'esaminatore, cerca di avere informazioni o l'espressione di opinioni, credenze, da un'altra o da altre persone" (1954). HYMAN e collaboratori affermano invece che "il colloquio è per definizione uno di quei metodi che offrono dati soggettivi, cioè descrizioni dirette del mondo della esperienza" (1955). "Il colloquio—sostengono a lor volta KAHN e CANNELL— è un processo di interazione nel quale è importante non tanto il fatto meccanico consistente in una serie di episodî discreti a stimolo-risposta; ma (sono importanti) i fini, le attitudini, le credenze ed i motivi dei protagonisti della interazione" (1957). Come appare da queste definizioni, la prima si riferisce alla raccolta di informazioni oggettive, come si possono raccogliere in una comune interrogazione; la seconda si riferisce al modo col quale il soggetto interrogato ha vissuto e fatto suoi gli avvenimenti oggettivi della sua vita; la terza riguarda piuttosto la comprensione del contatto vitale che si stabilisce fra i due soggetti che svolgono il colloquio, cioè della loro interazione reciproca.

La seconda considerazione che deriva dall'esame della letteratura scientifica a proposito del colloquio, è che con tale termine ci si riferisce a modi sostanzialmente diversi di relazione psichica fra due persone. La differenziazione fra tipi diversi di colloquio non sembra sia stata adeguatamente analizzata nella letteratura; più esattamente, non sembra che questa differenziazione sia andata al di là di una semplice classifica-

zione descrittiva, riguardante per esempio il "merito della persona intervistata" (interviste con autorità, con esperti, con soggetti comuni) o il "tipo della tecnica usata" (modo indiretto o non programmato, focalizzato su singoli punti, strutturato); o anche la "estensione del campione esaminato" (survey research, campione intensivo). Soltanto pochi autori accennano al fatto che il colloquio può essere utilizzato sia ai fini della ricerca sociale che per quelli della ricerca propriamente psicologica. Così è per KAHN e CANNELL, il cui volume costituisce quanto si ha di meglio, oggi, a riguardo del colloquio; ma anche in questo volume si ha un esempio tipico della mancanza di chiarezza che caratterizza la concezione attuale del colloquio. Come si è detto gli Autori del volume in parola definiscono il colloquio come una interazione che tende non tanto alla "raccolta di informazioni oggettive, superficiali o facili a verbalizzarsi, quanto piuttosto alla raccolta di attitudini latenti del soggetto, dei suoi sentimenti privati, raramente verbalizzati"; anche il titolo del volume si riferisce alla "dinamica dell'intervista". Purtuttavia nella trattazione gli autori parlano indifferentemente del colloquio clinico, costituente la vera e propria interazione personale, e della raccolta di informazioni oggettive mediante l'applicazione di domande strutturate e di questionarii, quindi con tecniche che sono ad un piano sostanzialmente diverso da quello della interazione.

Un altro esempio della mancanza di omogeneità di vedute a proposito del colloquio, si trova nel modo diverso col quale diversi autori consigliano di strutturare l'incontro col soggetto che deve essere esaminato: alcuni di essi pensano che questo incontro debba essere assolutamente privato, al punto da condannare l'uso di prendere note del materiale che si raccoglie; altri invece raccomandano questo uso; la privatezza dell'incontro è poi addirittura contraddetta nei colloqui che si svolgono di fronte ad una commissione di esaminatori (c. d. "panel interview") o in quelli recentemente proposti da KINCAID e BRIGHT (1957) in cui due intervistatori si alternano liberamente nel compito di interrogare il soggetto e di prendere note su quanto egli dice (c. d. "tandem interview").

La osservazione sistematica e la esperienza professionale consentono invece di ritenere che i modi coi quali può essere condotto un colloquio sono essenzialmente due e che ciascuno è regolato da leggi e possiede caratteristiche che lo distinguono fondamentalmente dall'altro. Lo distinguono cioè non soltanto da un punto di vista quantitativo, quanto alla direzione, la estensione, la profondità della relazione fra i due pro-

tagonisti del colloquio; ma più propriamente da un punto di vista qualitativo, quanto al significato che per gli stessi protagonisti questa relazione assume.

Gli autori di questo scritto pensano che un tentativo di delineare le caratteristiche differenziali dei due tipi di colloquio corrisponde non solo alle esigenze analitiche del lavoro scientifico; ma rappresenta anche uno sforzo di indagine che può favorire la migliore conoscenza dell'oggetto in esame.

Il criterio migliore per svolgere questo tentativo è senza dubbio di rivolgersi alla considerazione della *motivazione* del soggeto che affronta un colloquio.

Il fatto elementare che lo stesso soggetto può avere richiesto il colloquio o che può essere tenuto a sostenerlo come prova di esame, non si riferisce infatti ad una semplice differenza amministrativa, ma investe totalmente la qualità della relazione interindividuale che con il colloquio si struttura e si riferisce alla motivazione del soggetto che si deve esaminare.

Il primo caso si verifica quando un soggetto si presenta per un esame psicodiagnostico di personalità o per un consiglio di orientamento professionale, o per richiedere un intervento terapeutico di tipo psicologico, medico o sociale.

Il secondo caso si verifica quando il soggetto è inviato da un ente amministrativo di tipo industriale o scolastico o giudiziario, oppure dalla autorità militare, sanitaria, pastorale, allo scopo di procedere alla determinazione di aspetti parziali o globali della sua personalità o semplicemente alla sua valutazione psico-attitudinale.

Si possono anche ipotizzare dei casi intermedî fra questi due; infatti, un soggetto che ha richiesto un colloquio del primo tipo può trovarsi durante il suo svolgimento di fronte a difficoltà prima non immaginate; la insorgenza di resistenze diventa allora causa di un irrigidimento per il quale il soggetto si viene parzialmente a trovare nella situazione del colloquio non voluto, ma imposto. Reciprocamente può darsi il caso che un soggetto venga inviato a sostenere un colloquio e che l'esperienza del contatto personale e specifico che si stabilisce con l'intervistatore lo motivi parzialmente in senso positivo ad una apertura non più imposta, ma voluta.

Tenendo presenti queste diverse possibilità, resta tuttavia evidente il fatto che un'analisi specifica delle due diverse fondamentali motivazioni che possono caratterizzare il colloquio, faciliterà la sua compren-

sione e migliorerà la conoscenza della sua intrinseca natura ed intima dinamica.

La differenziazione fra questi due tipi di colloquio fatta in base alla motivazione del soggetto che lo sostiene, sembra essere infatti di fondamentale importanza.

2) Analizziamo per primo il caso in cui il soggetto, non volendo il colloquio, deve subirlo. Questo è anche il caso che più frequentemente si incontra nella pratica odierna, perchè è quello dovuto alle esigenze di industrie e di scuole, cióé di quegli enti che massimamente hanno dimostrato di valutare questa tecnica di indagine.

Il tipo di motivazione che gioca in questa situazione, appare essere quello che Kahn e Cannell hanno descrito come "motivazione estrinseca"; alla sua base questi autori hanno riconosciuto il "desiderio di influenzare in qualche modo la persona verso la quale si rivolge la comunicazione. Così—esse spiegano—una persona sarà motivata a comunicare in una situazione (come questa) se essa crede che questa comunicazione arrecherà un cambiamento o una azione considerata desiderabile" (pág. 45).

Tale deve essere ritenuta la situazione psicologica di chi è chiamato a sostenere un colloquio. L'unica possibilità che rimane a sua disposizione è allora quella di trarre il massimo profitto da questo incontro, volgendone l'esito per quanto è possibile al proprio interesse.

Il primo modo di raggiungere questo fine è naturalmente il silenzio, inteso come rifiuto alla comunicazione; infatti una piccola percentuale di soggetti adotta questa tattica, che fer altro è scartata dalla maggioranza come controproducente.

I soggetti che decidono di "stare al gioco" e di parlare, adottano piuttosto, ni modo automatico e in misura individualmente diversa, determinati mezzi di difesa che mirano a proteggerli dalla minaccia rappresentata dalla novità ed imprevedibilità della situazione che affrontano. Per quanto automatici, questi mezzi di difesa sono coscientemente avvertiti e utilizzati dai soggetti e per questa ragione non possono essere confusi con i "meccanismi di difesa" di pertinenza clinica. Essi sono propriamente delle "misure di sicurezza", del tipo di quelle che SCHACHTEL ha descritto nella dinamica della applicazione del Rorschach (1945). Di tre di queste misure di sicurezza, quelle che ritengono le più importanti, gli Autori vogliono qui trattare, sottolineando il fatto che è importante conoscerle se si vuole condurre validamente un colloquio. Esse infatti non rimangono limitate al dinamismo del soggetto che le adotta, ma inseriscono

l'esaminatore in una sottile interezione di causa-effetto a circolo chiuso, della quale è necessario essere consapevoli.

La prima misura di sicurezza è motivata, nelle parole di Schachtel, "da tutte le varie forme che può assumere una dipendenza interiore a riguardo della autorità... paura di essa, ammirazione per essa, ribellione contro di essa". Questi varî motivi sono intimamente frammisti e la loro risultante è un atteggiamento di paura del potere della autorità ma in pari tempo di timore di perderne l'appoggio e la protezione, in una parola un atteggiamento caratterizzato dal bisogno di difendersene senza urtala e, se possibile, facendosi perdonare la resistenza che ad essa si fa.

I soggetti che adottano questa misura di sicurezza, si mettono a parlare del loro lavoro ordinario, del tempo che fa, della professione dello psicologo e di molte altre cose neutre. Essi cercano insomma di "dare" qualcosa all'esaminatore, ma in modo che il colloquio resti sul piano della semplice conversazione e che i contenuti che veramente interessano ai fini del colloquio vengano più o meno completamente elusi. Questa tecnica difensiva può pertanto definirsi come quella della "evasione".

La impressione che l'esaminatore riporta alla fine del colloquio in cui questa tecnica ha potuto funzionare, è tipica ed irritante; è infatti quella di non sapere come qualificare il soggetto che si è esaminato e di non poter trarre alcun elemento di giudizio, nè positivo nè tanto meno negativo, del materiale verbale che si è raccolto.

La seconda misura di sicurezza che i soggetti chiamati a colloquio possono utilizzare è quella in cui, ancora nella interpretazione di Schachtel, "la autorità induce prepotentemente a conquistarne la approvazione, a controllare il proprio comportamento allo scopo di sconfiggere, in questa conquista, tutti i possibili rivali", nel cui numero è per altro compresa la stessa autorità. I soggetti caratterizzati da questa misura parlano liberamente di sè, dicendo molte cose che possono oggettivamente favorirli o anche danneggiarli; ma dicendole in modo tale da esercitare sull'esaminatore una inequivocabile seduzione, tendente a farlo un alleato del proprio punto di vista e quindi costringendolo ad accettarli come soggetti che nel complesso sono da giudicarsi favorevolmente. Questa seduzione si svolge in un modo molto sottile, più nel tono della verbalizzazione che nel contenuto, è sottolineata volta a volta da accorte blandizie e da discreti ricatti affettivi ed è sistematicamente accompagnata da dichiarazioni di adesione o fedeltà a qualche standard di morale o di etica sociale.

La impressione che si riporta in un colloquio dove questa misura di sicurezza abbia avuto modo di manifestarsi, è quella di essersi lasciati

giocare dal soggetto che si è esaminato; non si sa bene come nè dove, ma si rimane con la esperienza che l'altro abbia dominato la situazione e la abbia condotta avanti a proprio vantaggio.

Una terza misura di sicurezza è contraddistinta da una forma di aperta ribellione nei riguardi della autorità; dice Schachtel che in questa situazione il soggetto esaminato concepisce il colloquio come una battaglia nella quale l'esaminatore deve essere sconfitto da qualche forma di non-collaborazione. Nel quadro di questa misura può farsi rientrare anche il rifiuto alla comunicazione, come sopra si è accennato. Più frequentemente questa tecnica si manifesta come un tentativo di assicurarsi, fin dall'inizio dell'incontro, una superiorità psicologica sull'esaminatore. E' tipico di questi soggetti l'attacco aperto, schernitore, diretto invariabilmente contro la funzione e la professione dello psicologo, o contro la psicologia in senso lato il cui valore, serietà, efficacia diagnostica sono contestati. In linea più generale, sembra che il soggetto abbia una precisa motivazione a fare tutto l'opposto di quello che egli ritiene si attenda da lui. Ma qualunque sia il modo in cui il comportamento si esprime, questi soggetti non dimostrano alcun imbarazzo al pensiero che l'esaminatore ne risulti irritato, anzi sembra che il fine da raggiungere sia proprio quello di suscitare la reazione indispettita dell'esaminatore. Di fatto questa tecnica difensiva riesce, quando l'esaminatore rimane con l'impressione di essere stato indebitamente attacato e di avere risposto "per le rime".

Diverse misure di sicurezza possono coesistere in un medesimo soggetto; tuttavia può ritenersi certo che ogni soggetto è caratterizzato in modo prevalente de una di esse. Ad ogni modo, come del resto si è già accennato, vale in generale la norma che l'esaminatore deve essere pronto ad avvertire quale di queste misure è attualmente presente, perchè solo in tal modo egli può sottrarsi al loro gioco. Infatti queste misure di sicurezza tendono a inserire l'esaminatore in un dinamismo di azione-reazione, cioè a farlo reagire secondo determinati attegiamenti emotivi, specifici per ciascuna di esse. Solo quando si verifica una reazione specifica di questo tipo vi fatti la comunicazione fra esaminatore ed esaminato può continuare, pur senza portare ad alcun frutto diagnistico; cioè solo in tal caso la misura di sicurezza raggiunge il suo scopo.

3) E'pertanto necessario conoscere bene le contro-misure specifiche delle tre tecniche sopra descritte.

La contro misura specifica della "evasione" consiste in un atteggiamento di imbarazzo ansioso, per cui l'esaminatore si comporta in modo

da far "sentire" al soggetto in esame che non lo disturberà al di là di un certo limite, perchè è lui stesso turbato nell ascoltare ciò che il soggetto è imbarazzato a dire. Alla base di questo atteggiamento vi è il timore di provocare dispiacere o risentimento nel soggetto che si esamina, e il bisogno di mantenere ad ogni costo un buon rapporto con lui. A questo fine viene sacrificato il materiale significativo dal punto di vista dinamico e diagnostico che il colloquio potrebbe dare. Quando ciò si verifica, la misura di sicurezza della "evasione" funziona in pieno e nessuna vera comunicazione si stabilisce fra i due protagonisti del colloquio. SCHAFER (1954) ha attribuito questo tipo di comportamento agli esaminatori che cercano di ottenere dal colloquio una "gratificazione recettiva", consistente nella stima e nell'apprezzamento del soggetto che esaminano. La dinamica di questa situazione si può ricondurre, più in profondità, al fatto che questi esaminatori soffrono per qualche problema personale non risolto, e per il quales cercano aiuto propio nella pratica psicologica; la presenza di questi problemi determina d'altra parte un grande timore dell'approfondimento delle relazioni inter-individuali e una specifica resistenza a portare il colloquio ad una intimità avvertita come minacciosa. Per comprendere la contro misura specifica della "seduzione", è necessario sottolineare il fatto che questo comportamento è caratterizzato da una forte ostilità latente dell'esaminato verso l'esaminatore e dal fermo proposito che ha il primo di impiegare tutti i mezzi a sua disposizione per giungere ad impadronirsi della situazione. L'esaminatore entra nel gioco di questa misura di sicurezza, quando essa suscita in lui apprensione e insieme bisogno di mantenere tale relazione di soggezione. SCHAFER ha indicato in due i modi fondamentali di funzionamento degli esaminatori che si comportano così: essi possono essere "rigidamente intellettualistici", cioè tendere a mantenersi troppo distaccati dalla situazione emotiva rappresentata dal colloquio, troppo logici e razionalizzatori. Per questa ragione essi son pronti ad interpretare tutto ciò che raccolgono nel corso del colloquio privandolo del suo aspetto emotivo e sottilizzando su ogni contenuto: in tal modo essi riescono ad imporre il loro controllo alla situazione. Oppure essi possono ricercare la soggezione masochista, cioè trovano la propria soddisfazione nel lasciare che la situazione sfugga dalle loro mani e il soggetto ne usi ed abusi come vuole.

E' evidente che in ambedue questi casi il fine del colloquio viene completamente evaso, cioè la misura di sicurezza raggiunge il suo fine.

Quanto alla terza contro misura di sicurezza, essa consiste in una presa di superiorità dell'esaminatore sul soggetto, analoga a quella che questi vorrebbe imporre all'esaminatore: all'attacco del soggetto, chi svol-

ge il colloquio risponde emotivamente e sente un prepotente bisogno di stabilire a sua volta su di lui una superiorità morale e psicologica. Ciò può farsi sia prendendo un atteggiamento di dominanza, che tende a schiacciare il soggetto col far pesare la propria qualificazione di esperto dei problemi umani, sia anche assumendo una ostentata fisionomia di paziente benignità, un comportamento di superiorità morale, tendente a dimostrare quanto il soggetto sia "cattivo" e l'esaminatore invece sia "buono". La tecnica difensiva del soggetto riesce anche in questo caso perchè, interessato in questa competizione che in gran parte non avverte lucidamente, l'esaminatore non ha più in vista il fine proprio del colloquio, ma quello di non perdere il proprio prestigio; con il suo comportamento egli offre inoltre un adeguato pretesto giustificativo alla condotta aggressiva del soggetto.

Come sopra si è detto, solo nel caso in cín la contro misura di sicurezza assume un aspetto specifico si può ritenere che il soggetto ottenga il successo che vuole. È infatti possibile che l'esaminatore reagisca alle singole misure di sicurezza dei soggetti esaminati con degli atteggiamenti non specifici; per esempio, alla seduzione egli può rispondere col tentativo di stabilire sul soggetto la propria superiorità. Ma quando la reazione dell'esaminatore assume, come in questo esempio, un aspetto aspecifico, l'esito è che il flusso della comunicazione ne rimane profondamente turbato. Ciò rende l'esaminatore consapevole di qualcosa che non va e quindi motiva un suo cambiamento emotivo oppure provoca la rottura del colloquio con l'allontanamento del soggetto.

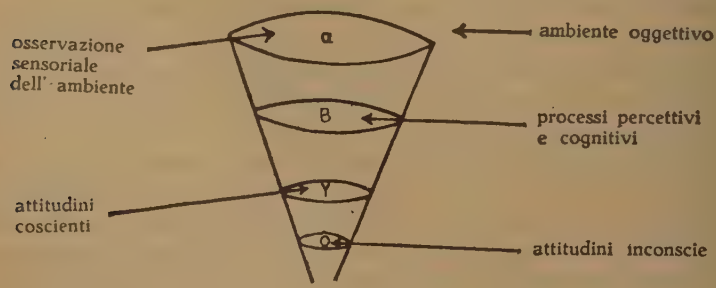
Da quanto precede risulta che nel colloquio a motivazione estrinseca il fine da raggiungere è quello di mantenere viva la comunicazione col soggetto che si ha in esame, senza che per ottenere questo fine si debba sacrificare la significatività del materiale che si raccoglie. Ciò si può fare evitando di entrare nel gioco delle misure di sicurezza e di rispondere ad esse con delle contro misure specifiche. E' importante sottolineare il fatto che l'esaminatore si dimostra tanto più incline all'influenza delle misure di sicurezza, quanto più è insicuro, preoccupato di riuscire a svolgere un colloquio soddisfacente e privo di una adeguata esperienza in questo campo. Questa sua ansietà è difatti percepita dal soggetto in esame e rinforza la sua motivazione ad usare le misure di sicurezza.

Vi è anzi da ritenere che i varii "effetti di alone, di errore logico, di indulgenza e di pregiudizio contagioso" che nel passato sono stati riconosciuti come gli elementi perturbatori della "accuratezza del giudizio diagnostico" siano riconducibili alla interazione che di stabilisce in funzione delle singore misure di sicurezza.

Si può analogamente pensare che quelle numerose "capacità di giudicare gli altri" che sono state messe in evidenza dalla letteratura psicologica del passato (intelligenza; educazione scientifica; similarità fra giudice e soggetto; distacco; sensibilità estetica, ecc.) non siano altro che dei fattori riducenti al minimo l'efficacia delle stesse misure di sicurezza.

4) Dato ora per risolto il problema di una comunicazione verace fra esaminatore ed esaminato, ci si può chiedere quali risultati ofre un colloquio in cui la motivazione è soprattutto estrinseca.

La risposta è già contenuta in quanto prima si è detto, ma è conveniente esaminarla nei dettagli: da questo colloquio si possono soprattutto raccogliere quei contenuti informativi che appartengono alla attività passata del soggetto, o che sono il frutto di un giudizio o di un atteggiamento formulati nel quadro della sua situazione attuale; in una parola, quei contenuti mentali che appartengono alla zona "direttamente accessibile del cono di coscienza" e che non sono in contrasto con gli interessi del soggetto. Dobbiamo ai già menzionati KAHN e CANNELL la figurazione diagrammatica di ciò che si deve intendere come "cono di coscienza"; in questa figurazione, che sotto è riprodotta, sono indicati i varî livelli possibili della esperienza soggettiva:



alfa è il livello della esperienza sensoriale, derivante dall'ambiente in cui il soggetto vive; *beta* è il livello dei processi percettivi, cognitivi e dell'apprendimento, derivati dalla organizzazione e dalla presa di significato dell'esperienza sensoriale; *gamma* è il livello degli atteggiamenti emotivi vissuti conscientemente dal soggetto e sostenuti dai sottostanti atteggiamenti inconsci (livello *delta*).

L'informazione che un colloquio a motivazione estrinseca può dare riguarda innanzitutto i contenuti dei livelli *alfa*, e *beta;* di *gamma* solo

gli atteggiamenti giudicati favorevoli dal soggetto. Tuttavia il colloquio può sondare anche quella parte degli atteggiamenti emotivi che il soggetto tende a nascondere perchè meno favorevoli, e ciò nella proporzione in cui l'esaminatore viene a conoscere le misure di sicurezza da lui messe in atto ed alla condizione di non lasciarsi prendere nel loro gioco dinamico.

Le misure di sicurezza dicono infatti, per quanto indirettamente, in qual modo si atteggia l'individuo di fronte alle situazioni di difficoltà, di novità, di frustrazione.

A questo proposito è da richiamare il fatto che uno degli Autori di questo scritto ha proposto qualche tempo fa uno schema di valutazione del colloquio comprendente una gamma di definizioni caratterologiche messe in luce da CATTELL come "tratti fondamentali della personalità" (1957). L'esperienza compiuta nel frattempo dai due Autori permette ora di correggere opportunamente questa lista di variabili caratterologiche, eliminandone alcune che si son dimostrate isolabili solo sul piano della analisi fattoriale piuttosto che su quello della pratica; e definendo meglio il titolo e il contenuto di altre la cui originaria descrizione ha dato adito a difficoltà di interpretazione. La lista attuale contiene 7 variabili caratterologiche, ciascuna intesa come un continuo unidimensionale del quale sono riportati i due estremi; questa lista è riportata più sotto con l'indicazione, accanto ad ogni estremo, della lettera usata da Cattell per identificarlo nella sua saturazione massima (segno +) e minima (segno —):

Extraversione (+ A)	Introversione (— A)
Stabilità affettiva (+ C)	Labilità affettiva (— C)
Dominanza sociale (+ E)	Sottomissione sociale (— E)
Adattamento sociale (+ F)	Disadattamento sociale (— F)
Audacia (+ H)	Pusillanimità (— H)
Personalità emotiva (+ I)	Personalità razionale (— I)
Personalità individualista (+ M)	Personalità conformista (— M)

In centinaia di colloqui svolti negli anni '57 e '58 nell'Istituto di psicologia della Università Cattolica di Milano questa lista ha dimostrato di essere di valido aiuto per delineare la diagnosi caratterologica di soggetti inviati a sostenere un colloquio. Essa appare infatti esauriente per la descrizione della personalità a livello di comportamento e di non difficile uso per la rilevanza che hanno i singoli tratti quando sono presenti nel soggetto che si esamina. Una delle assunzioni implicite nell'uso di questo metodo è infatti che non necessariamente un soggetto pre-

senta la intiera gamma dei tratti proposti, nella loro polarità positiva o negativa; alcuni tratti possono infatti spiccare maggiormente, altri di meno e di certi tratti può riuscire incerta la determinazione. Orbene tutto questo può adeguatamente giustificarsi, tenendo presenti le argomentazioni svolte nelle pagine de precedono e richiamando all'attenzione il fatto che i tratti della lista possono raggrupparsi in tre categorie diverse, corrispondenti alle tre specie di misure di sicurezza che i soggetti mettono in opera al momento del colloquio, ciascuno di essi con una specifica preferenza per una misura o per l'altra. Ecco il modo col quale le singole misure di sicurezza possono raggruppare i tratti caratterologici della lista (*):

evasione	introversione sottomissione sociale disadattamento sociale pusillanimità
seduzione	extraversione adattamento sociale personalità emotiva personalità conformista
aggressione	labilitá affettiva audacia dominanza sociale personalità individualista

Come si vede, rimangono fuori dei raggruppamenti i tratti "stabilità affettiva" e "personalità razionale" i quali di fatto non corrispondono a nessuna delle misure di sicurezza e significano piuttosto la loro assenza. Un ulteriore ventaggio di questo metodo è quello di offrire una possibilità di comparazione fra la diagnosi fatta con il colloquio ed il giudizio sul comportamento sociale del sogetto in sede di "follow-up". E' infatti discretamente facile insegnare ai superiori diretti dei soggetti l'uso e la significatività di ciascun termine della lista diagnostica, allo scopo di fare una valutazione del loro comportamento.

5) Veniamo ora al colloquio che il soggetto stesso chiede, più che subirle. Là situazione più comune è qui quella diagnostica, dalla quale il soggetto si attende un aiuto valido per la comprensione della propria

(*) Questo raggruppamento è suggerito solo in via ipotetica e puo essere oggetto di revisione e di migliore distribuzione, alla luce dei risultati di una adeguata esperienza.

vita psichica o per un esatto orientamento professionale o sociale. La motivazione che sta alla base di questi colloqui è quella che KAHN e CANNELL hanno chiamata "motivazione intrinseca" affermando che essa "dipende direttamente dalla relazione personale (che si forma) fra l'esaminatore e l'esaminato". Cioè—essi precisano—è la motivazione dell'individuo che riceve una gratificazione dal processo della comunicazione e dalla relazione personale di cui è parte lo stesso processo.

Se tale è la situazione psicologica di questo tipo di colloquio, non si ha in essa alcuna necessità di ricorrere a misure di sicurezza da parte del soggetto esaminato; questi cerca infatti la comunicazione e trova la sua soddisfazione quando la stabilisce nel modo più ampio possibile. L'ostacolo maggiore alla communicazione può venire piuttosto da parte dell'esaminatore, se egli non è capace di adottare quel tipico atteggiamento emotivo che facilita l'apertura progressiva del soggetto.

C. ROGERS (1945) ha identificato nel modo che seque le qualità necessarie a questo scopo: 1) calore e disponibilitá affettiva, tali da far "sentire vive" al soggetto che lo si considera con un genuino interesse e che lo si accetta come persona; 2) assenza di atteggiamenti moralistici e legalistici, per dar modo al soggetto di giungere alla espressione di tutti i sentimenti che lo pervadono, quelli aggressivi come quelli generatori di vergogna e di colpevolezza, e poterli cosi riconoscere; 3) astensione da qualsiasi tipo di pressione o di coercizione, fosse pure quella di ristabilire la comunicazione interrotta o di porre semplici domande che mirino a motivare il soggetto in modo estrinseco.

Se queste norme vengono rettamente osservate, il soggetto entra in quella "interazione reciproca di campi psichici" con l'esaminatore che già è stata identificata come la fonte caratteristica di conoscenza fenomenologica che il colloquio offre (ANCONA 1957). Cioè si struttura nel colloquio una situazione di "campo", nella quale un soggetto percepisce se stesso e l'altro soggetto che a sua volta lo percipisce; e insieme ciascuno ha l'esperienza che anche l'altro percepisce e sa di essere percepito. La conoscenza che da questa situazione di "campo" deriva, si riferisce non tanto ai contenuti della vita psichica del soggetto che si esamina, ma al suo modo formale di esistere e dimostra di avere una penetrazione particolarmente profonda; riferendosi anche in questa sede al diagramma del "cono di conscienza" suggerito da Kahn e Cannell, si può affermare che questa conoscenza si approfondisce fino al livello degli atteggiamenti inconsci, quegi che stanno alla base della struttura della personalità e cui non è possibile attingere direttamente attraverso la raccolta dei contenuti mentali (livello *delta*). A questo livello infatti non i contenuti si pos-

sono rilevare, ma il modo col quale il soggetto li organizza inconsciamente, in una parola la sua forma di viverli e di esistere; e la conoscenza che deriva dalla situazione di "campo" è appunto tale da consentire questa rilevazione diagnostica.

E' peraltro noto ad ogni psicologo che ha pratica di questa forma approfondita di colloquio, che non sempre ed anzi molto raramente è possibile giungere alla rilevazione diretta dei modi formali di esistere, cui dà adito la situazione di "campo".

Infatti l'approfondimento che si richiede al soggetto non può farsi senza una produzione di angoscia profonda; è perciò del tutto comprensibile che affiorino e si percepiscano innanzitutto quei modi di reazione che il soggetto attua per proteggersi dall'angoscia e che sono noti come i "meccanismi di difesa".

Non sembra valida, a questo proposito, la obbiezione che produzione di angoscia e meccanismi di difesa appartengono esclusivamente e particolarmente al rapporto psicoterapico, a causa della sua estensione nel tempo e della profondità della sua penetrazione; è infatti vero, ed è noto a qualunque psicoterapista, che la "prima intervista" è già ricca di tutti gli elementi dinamici, reazioni e contro reazioni che poi il lungo processo terapeutico tornerà a mettere partitamente in luce. Ora, la prima intervista è in tutto assimilabile alla situazione del colloquio diagnostico.

Anche Kahn e Cannell hanno riconosciuto la presenza di queste difese nel processc del colloquio e ne hanno anche citato le principali come la proiezione, la razionalizzazione, la repressione e la isolazione. Tuttavia essi hanno avuto il torto di non mettere in evidenza il fatto che queste difese sono messe in atto solo nei casi in cui il colloquio è richiesto dal soggetto stesso, perchè solo in questi casi egli rinuncia alle sue misure di sicurezza e giunge a quel livello di approfondimento in cui mobilizza la angoscia e perciò stesso i meccanismi di difesa, chiamati a controllarla.

Nel colloquio motivato intrinsecamente, la rilevazione dei meccanismi di difesa è un valido ausilio per la diagnosi, come in quello a motivazione estrinseca si è visto per le misure di sicurezza.

E' infatti comunemente noto che non tutti i meccanismi di difesa sono manifestati dai vari individui e che ciascuno di essi ha un preciso valore indicativo quanto al livello del dinamismo inconscio che è particolarmente attivo nel soggetto che lo presenta. E' per questo che fra i più validi aiuti che ha uno psicologo clinico per comporre un quadro diagnostico stanno allo stesso titolo di significaticità dei sintomi funzionali i meccanismi di difesa. Utilizando la conoscenza dei meccanismi di dife-

sa, il colloquio psicologico giunge pertanto ad una precisa conoscenza diagnostica.

6) Per quanto si riferisce al sistema di classificazione dei risultati di questo tipo di colloquio, nessun suggerimento appare utile farsi; sia perchè la gamma delle situazioni dinamiche che è possibile rilevare con esso è estremamente ampia e riccamente differenziata; sia sopra tutto perchè nessun psicologo che sia capace di penetrare fino a questo livello di profondità del funzionamento psichico ne sente veramente il bisogno. Per questa stessa ragione appare superflua la descrizione dettagliata dei singoli meccanismi di difesa, di quelli sopra ricordati e di tutti gli altri che si potrebbero qui richiamare.

Una considerazione appare piuttosto importante, a riguardo del colloquio a motivazione intrinseca: si è visto per quello a motivazione estrinseca che il suo fine può essere completamente evaso se l'esaminatore si lascia prendere nel dinamismo delle "misure di sicurezza" e interagisce con esse in modo specifico. Una situazione analoga è da attendersi anche nel caso del colloquio approfondito del quale qui si parla; di fatto essa si verifica e con una intensità ancora più grande, data la più forte intimità che si stabilisce fra il soggetto e l'esaminatore nella formazione del "campo".

L'esaminatore può infatti interferire nello svolgimento del colloquio a motivazione intrinseca con i suoi meccanismi di difesa; ogni volta che questo fatto si verificherà egli si precluderà irrimediabilmente l'approfondimento del funzionamento psichico del soggetta che sta esaminando: egli non comprenderà più niente, perchè si sarà in lui otturato quel sensibile strumento di rilevazione che Th. Reick ha opportunamente chiamato "il terzo orecchio" (1949) e il soggetto esaminato riceverà un giudizio diagnostico necessariamente errato. E' pertanto indispensabile che ogni psicologo conosca nei dettagli i meccanismi di difesa ed il loro significato dinamico se vuole servirsi, e servirsi bene, dello strumento del colloquio a motivazione intrinseca. E' poi necessario che egli utilizzi tutti quei mezzi che la psicologia clinica mette a disposizione per giungere alla conoscenza vissuta dei propri meccanismi di difesa, onde diminuirne le necessità di insorgenza e riconoscerli nella loro operazione attuale negli altri.

E' d'altronde ovvio che la raggiunta capacità di condurre e diagnosticare correttamente un colloquio a motivazione intrinseca conferisca una particolare sensibilità per la diagnosi del materiale raccolto in quello motivato estrinsecamente.

Non è però vera la proposizione inversa, perchè fra i due tipi di col-

loquio deve riconoscersi una fondamentale differenza qualitativa, che riguarda non solo il modo di condurre e di registrarne il rispettivo svolgimento, ma anche il livello del loro approfondimento, gli ostacoli che in ciascuno di essi si incontrano ed il merito del loro risultato diagnostico. Solo apparentemente, infatti, si potrebbero assimilare le "misure di sicurezza" sopra ricodate ai "meccanismi di difesa" e fare dei due colloqui che in questo scritto sono stati analizzati la stessa valutazione. Le misure di sicurezza sono infatti da considerarsi come mezzi di difesa che l'ego mette in opera per fronteggiare le minacce provenienti dal mondo della realtà esterna; come tali esse sono di natura più o meno perfettamente cosciente, sono accettate positivamente dai soggetti che le utilizzano e possono essere rilevate in sè stesso e negli altri mediante i processi perceptivi e cognitivi. I meccanismi di difesa sono invece le difese specifiche che l'ego mette in azione contro le minacce che provengono dal mondo interiore dello psichismo, mondo inconscio e carico di elementi affettivi e simbolici. Per questa ragione, i meccanismi di difesa sfuggono alla rilevazione del soggetto che ne è il portatore, e invece di essere accettate sono ignorate in modo assoluto; infatti anche quando sono scoperte dagli altri, il soggetto è l'ultimo a convincersi di possederle e resiste tenacemente agli sforzi che si fa per renderlo consapevole del loro dinamismo.

Per questo complesso di caratteri differenziali sembra suspicabile definire meglio anche la rispettiva terminologia del colloquio a motivazione estrinseca e di quello motivato intrinsecamente; e attribuire il termine di "intervista" ai casi in cui la relazione fra esaminatore ed esaminato è imposta dalle circostanze ambientali; per conservare quello di colloquio ai casi in cui fra i due si stabilisce una interazione di campi reciproci.

Come è noto, nella letteratura di lingua inglese, francese e germanica lo stesso termine di intervista è applicato alle due situazioni; ciò non aiuta certamente a riconoscere la vera essenza del colloquio e della intervista, la loro diversa utilizzazione e la differenza di criterio della loro attendibilità e validità.

A. GEMELLI, O. F. M.
Direttore dell'Istituto di Psicologia dell'Università cattolica del sacro Cuore di Milano.

L. ANCONA
Professore straordinario di Psicologia nell'Università cattolica del sacro Cuore di Milano.

ANCONA L., *I fondamenti psicologici del colloquio e la sua utilizzazione in psicologia,* in "Archivio di psicologia, neurologia e psichiatria", Anno XVIII, 1957, págs. 215-260.

CATTEL R. B., *Personality,* McGraw Hill Co., New York, 1950.

HYMAN H. H., et al., *Interviewing in Social Research,* The University of Chicago Press, Chicago, 1954.

KAHN L. R., CANNELL CH. F., *The Dynamics of Interviewing,* J. Wiley and Sons, New York, 1957.

KINCAID H. V., BRIGHT M., *The Tandem Interview: a Trial of the Two-Interviewer Team,* in "The Public Opinion Quarterly", Vol. XXI, n. 2, 1957, págs. 304-312.

KINCAID H. V., BRIGHT M., *Interviewing the Business elite,* in "The American Journal of Sociology", Vol. LXIII, n. 3, 1957, págs. 304-311.

MACCOBY E. E., MACCOBY N., *The Interview: a Tool of Social Science,* in LINDZEY G. (Ed.), Handbook of Social Psychology, Addison-Wesley Publishing Co., Cambridge (Mass), 1954, Cap. 12.

ROGERS C. R., *Counseling and Psychotherapy,* Houghton Mifflin Co., Boston, 1942.

SCHACHTEL E. G., *Subjective Definitions of the Rorschach test situation and their effect on test performance,* in "Psychiatry", Vol. 8, 1945, págs. 419-448.

SCHAFER R., *Psychoanalytic Interpretation in Rorschach Testing,* Grune and Stratton, New York, 1954.